MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH versus UṢŪL AL-FIQH

(Konsep dan Posisinya dalam Metodologi Hukum Islam)

Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag.

PUSTAKA PELAJAR

MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH versus UṢŪL AL-FIQH

(Konsep dan Posisinya dalam Metodologi Hukum Islam)

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag.

MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH versus UṢŪL AL-FIQH

(Konsep dan Posisinya dalam Metodologi Hukum Islam)

PUSTAKA PELAJAR

SAMBUTAN REKTOR IAIN PALANGKARAYA

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag

Puji syukur hanya kepada Allah SWT dan salawat serta salam selalu tercurah kepada Nabi Besar Muhammad SAW. *Alḥamdulillāh*, saya selaku pimpinan mewakili civitas akademika IAIN Palangka Raya mengucapkan selamat dan memberikan penghargaan yang tinggi kepada Saudara Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag yang telah membuahkan hasil pemikirannya melalui buku ini. Saya percaya bahwa isi dari buku ini dihasilkan dari kajian yang serius, mendalam dan mengikuti prosedur ilmiah. Oleh karena itu karya yang dihasilkan Saudara Abdul Helim ini layak dan penting untuk dibaca baik oleh semua kalangan umum masyarakat Muslim atau bagi orang-orang yang fokus pada kajian metodologi penetapan hukum Islam atau disebut pula dengan *uṣūl al-fiqh* dan terlebih lagi pada kajian *maqāṣid al-sharīʻah*.

Diakui, bahwa kajian atau tulisan tentang *maqāṣid al-sharīʻah* telah banyak ditulis oleh para penstudi sebelumnya. Ada yang menulis tentang konsep *maqāṣid al-sharīʻah* itu sendiri, *maqāṣid al-sharīʻah* yang dikaitkan dengan tokoh-tokoh, dikaitkan dengan ekonomi, dikaitkan dengan pendidikan dan ada juga yang dikaitkan dengan sosial. Namun berbeda

dari kajian-kajian sebelumnya, buku ini justru berupaya untuk melakukan rekonsiliasi dan negosiasi antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *uṣūl al-fiqh*. Sebenarnya *maqāṣid al-sharī'ah* adalah bagian dari *uṣūl al-fiqh* yang memayungi beberapa teori di dalamnya termasuk yang dipayungi pula adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Namun sebagaimana yang penulis tulis bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* mendapatkan peran yang sangat kecil, sementara pada dasarnya ia memiliki peran yang sangat besar berkontribusi dalam menetapkan status hukum suatu persoalan. Berdasarkan dari hal inilah *maqāṣid al-sharī'ah* ingin memisahkan diri dari *uṣūl al-fiqh*.

Di dalam buku ini penulis justru menjelaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* lebih tepat tetap menjadi bagian *uṣūl al-fiqh*. Hal ini disebabkan bahwa keduanya memiliki hubungan yang membuat keduanya saling memiliki ketergantungan. Justru jika berpisah akan menimbulkan masalah baik pada *uṣūl al-fiqh* sendiri maupun *maqāṣid al-sharī'ah*. Masalah yang dimaksud adalah jika dalam menetapkan status hukum suatu persoalan *uṣūl al-fiqh* hanya mengandalkan atau lebih didominasi *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* (metode *lafẓīyah* atau metode tekstual) maka hasil hukum yang diperoleh cenderung tekstual. Begitu juga sebaliknya jika hukum ditetapkan hanya menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* tanpa menggunakan *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* maka hukum tersebut tidak berdiri di atas dasar yang kuat. Idealnya kedua ilmu ini mesti saling bersinergi dengan cara memberikan porsi pada *maqāṣid al-sharī'ah* secara seimbang sebagaimana porsi yang diberikan *uṣūl al-fiqh* selama ini pada *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*.

Saya setuju dengan pernyataan penulis bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dipandang penting menjadi metode dalam penetapan hukum Islam, tentunya bersinergi dengan metode-metode lainnya di dalam *uṣūl al-fiqh*. Sinergi yang dimaksud dapat dilakukan sebagaimana yang menjadi tawaran penulis buku ini yaitu melakukan penelusuran pendapat ulama (metode *qawlī*), melakukan riset induktif terhadap nas, menggali *'illah* dan hikmah hukum, mensinergikan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*, memper-

luas cakupan *uṣūl al-khamsah* sehingga dapat mengkaji persoalan hukum yang lebih luas. Hal yang penting juga adalah disertai dengan kajian metode *al-ma'nawīyah* seperti *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah*, *'urf*, *dharī'ah* dan lainnya. Hasil dari kajian yang dilakukan melalui metode-metode di atas mesti dihubungkan dengan kemaslahatan karena pada dasarnya produk hukum selalu berbuah kemaslahatan, tetapi yang harus diingat juga kemaslahatan yang dimaksud mesti sesuai dengan aturan dalam syariat Islam. Oleh karena itu perlu pula menganalisis kembali posisi kemaslahatan itu; apakah berada pada kemaslahatan *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥajīyah* atau berada pada kemaslahatan *al-taḥsinīyah*. Pastinya yang dijadikan sebagai pedoman adalah kemaslahatan yang paling kuat yang dalam hal ini adalah kemaslahatan *al- ḍarūrīyah*. Setelah semua proses di atas dapat diselesaikan maka langkah selanjutnya adalah mengunci hasil kajian ini dengan *qawā'id al-fiqhiyah*. Barulah kemudian hasil kajian ini dinyatakan sebagai status hukum suatu persoalan atau disebut fikih.

Secara rincinya bagaimana penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode yang bersinergi dengan metode-metode *uṣūl al-fiqh* lainnya dapat dilihat pada buku ini. Pastinya saya juga sependapat bahwa dalam pengkajian hukum Islam idealnya adalah semua cara yang sesuai dan dibenarkan dapat digunakan untuk dijadikan sebagai metode penetapan status hukum suatu persoalan. Disebut demikian karena tujuan utama adanya hukum adalah tercapainya kemaslahatan universal pada setiap kalangan; bukan kemaslahatan orang perorang atau beberapa golongan orang saja, tetapi kemaslahatan untuk setiap orang. Oleh karena itu jika suatu hukum dapat ditetapkan melalui suatu metode yang dengan metode itu dapat tercapai kemaslahatan sebagaimana yang menjadi tujuan seperti yang dikemukakan di atas maka metode itulah yang digunakan, salah satunya seperti menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode.

Karya saudara Abdul Helim seorang intelektual muda dari IAIN Palangka Raya ini adalah karya yang dilakukan secara serius. Penulis buku ini mengungkapkan pokok persoalan yang dihadapi *maqāṣid al-*

sharī'ah selama ini. Ia menguraikan kegelisahan yang dialami *maqāṣid al-sharī'ah* di tengah belantara *uṣūl al-fiqh*. Akhirnya sang penulis pun mempertemukan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *uṣūl al-fiqh* yang dari pertemuan ini dihasilkan sebuah integritas antara konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dan konsep berbagai metode *uṣūl al-fiqh* yang kemudian dapat pula ditentukan posisi masing-masing metode termasuk pula posisi *maqāṣid al-sharī'ah*. Hasil integrasi ini jadilah *maqāṣid al-sharī'ah* bersama metode lainnya menjadi metode yang progresif untuk masa sekarang atau pun akan datang.

Karya yang dihasilkan penulis ini menurut saya memiliki nilai kontribusi yang cukup signifikan dalam dunia metodologi penetapan hukum Islam. Namun demikian harus pula disadari bahwa kekurangan dan kekhilafan adalah suatu sifat yang menyertai manusia, bahkan karya yang monumental atau berkaliber sekalipun masih dipandang memiliki celah untuk dikritisi. Namun secara umum saya ingin mengatakan bahwa karya ini patut mendapatkan apresiasi dan penting untuk dibaca kalangan umum, mahasiswa, pelajar serta para penstudi *maqāṣid al-sharī'ah* dan *uṣūl al-fiqh* pada umumnya. ●

Palangka Raya, Mei 2019

Rektor

IAIN Palangka Raya,

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag

PENGANTAR PENULIS

Rasa syukur yang tidak terhingga kepada Allah SWT yang selalu memberikan kekuatan, kesabaran, keseimbangan dan daya tahan tubuh serta pikiran sehingga buku ini dapat diselesaikan. Salawat dan salam selalu tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Besar Muhammad SAW, para keluarga, sahabat dan para pengikutnya sampai akhir zaman.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan sebuah kajian yang ingin mencari serta menggambarkan posisi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam metodologi hukum Islam. Maksudnya adalah bagaimana kehadiran *maqāṣid al-sharī'ah* itu di dalam metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) baik terkait dengan kedudukannya, peran dan fungsinya atau eksistensinya sebagai ilmu yang apakah dapat disebut sebagai bagian metode *uṣūl al-fiqh* atau sebagai pendukung atau bahkan hanya sebagai kajian semata yang tidak bisa menyumbangkan perannya dalam menjawab persoalan-persoalan hukum Islam.

Berarti ada persoalan dalam mempelajari dan memahami *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu persoalan tersebut penting dikaji karena adanya ketidaksamaan pemahaman para ulama dalam memahami *maqāṣid al-sharī'ah*. Ada yang memahaminya hanya sebagai maksud atau tujuan ditetapkannya hukum, ada pula yang memahaminya juga dapat menjadi

penentu adanya hukum. Dari buku ini ada point-point penting yang dipandang perlu dikaji yaitu tentang kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam *uṣūl al-fiqh*, alasan-alasan *maqāṣid al-sharī'ah* ingin "memisahkan diri" dari *uṣūl al-fiqh* dan kalaupun dapat dijadikan sebagai penentu adanya hukum maka yang penting dibahas pula adalah cara menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode.

Berdasarkan kajian yang dilakukan, di dalam buku ini dapat dikemukakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah bagian dari *uṣūl al-fiqh*. Hanya saja ia masih berperan sebagai pendukung untuk mengkaji hikmah hukum. Ternyata, peran ini pun sangat kecil diberikan kepada *maqāṣid al-sharī'ah* yang sebenarnya ia sangat berpotensi menjadi penentu timbulnya hukum, bahkan ia dapat menjadi alat atau metode menganalisis persoalan hukum untuk memberikan kemaslahatan hakiki dan universal kepada manusia. Peran inilah yang kurang dipahami selama ini sehingga berdasarkan beberapa alasan yang cukup logis akhirnya *maqāṣid al-sharī'ah* pun termotivasi untuk melakukan independensi diri atau memisahkan diri dari bagian *uṣūl al-fiqh*.

Namun demikian dan se-logis apapun alasan di atas, jika mempertimbangkan kembali hubungan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan metode *uṣūl al-fiqh*, sebenarnya keduanya saling memiliki ketergantungan sehingga lebih tepat saling bersinergi. Oleh karena itu, kebalikan dari pernyataan sebelumnya bahwa sebenarnya *maqāṣid al-sharī'ah* dipandang penting menjadi metode dalam penetapan hukum Islam. Langkah-langkah yang dilakukan adalah diawali dari penelusuran pendapat ulama (metode *qawlī*), kemudian melakukan riset induktif terhadap nas, melakukan penggalian *'illah* dan hikmah hukum, mensinergikan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*, memperluas cakupan *uṣūl al-khamsah* disertai pula dengan kajian metode *al-ma'nawīyah*. Selanjutnya menentukan kemaslahatan yang paling kuat untuk dikategorikan sebagai kemaslahatan *al-ḍarūrīyah* dan dikunci dengan *qawā'id al-fiqhiyah* yang diakhiri dengan pernyataan

status hukum suatu persoalan. Secara rincinya bagaimana penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode dapat dilihat pada isi buku ini.

Pastinya dalam pengkajian hukum Islam idealnya adalah semua cara yang sesuai dan dibenarkan dapat digunakan untuk dijadikan sebagai metode penetapan status hukum suatu persoalan. Disebut demikian karena tujuan utama adanya hukum adalah tercapainya kemaslahatan universal pada setiap kalangan; bukan kemaslahatan hanya untuk orang perorang atau beberapa golongan orang. Namun kemaslahatan untuk setiap orang. Oleh karena itu jika suatu hukum dapat ditetapkan melalui suatu metode yang dengan metode itu dapat tercapai kemaslahatan sebagaimana yang menjadi tujuan seperti yang dikemukakan di atas maka berarti metode itulah yang digunakan, salah satunya seperti menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode.

Inilah yang sebenarnya ingin diungkapkan dalam buku ini dan semoga para pembaca dapat membaca pesan yang dimaksud sehingga dapat pula menggunakan dan bahkan mengembangkan teori agar lebih aplikatif. Akhirnya, penulis ingin menyatakan bahwa buku ini tidak dapat terwujud tanpa adanya spirit dan kasih sayang Allah serta bantuan, saran, masukan, bimbingan, arahan, motivasi bahkan pengorbanan dari berbagai pihak. Oleh karena itu penulis bersyukur kepada Allah SWT dan melalui pengantar ini penulis juga ingin mengucapkan terima kasih yang sebanyak-banyaknya kepada guru-guru sejak di kelas Diniyah (Dasar), Tsanawiyah, Menengah Atas, guru-guru di pondok pesantren Al-Falah Banjar Baru Kalimantan Selatan, guru-guru yang membimbing jati diri sampai guru-guru di Perguruan Tinggi.

Ucapan terima kasih juga kepada Bapak Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag selaku Rektor IAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah yang memberikan dukungan agar terus menerus berkarya walau karya kecil seperti yang ada di tangan pembaca ini. Terima kasih pula disampaikan kepada beliau karena bersedia memberikan sambutan pada buku ini.

Kedua orang tua penulis; ayahanda Husni dan ibunda Tasminah (*al-marhumah*). Semoga ayahanda sehat dan dipanjangkan umur beliau oleh Allah SWT dan setiap waktu penulis pun juga mendoakan semoga *almar-humah* ibunda selalu dilapangkan dan diberikan rahmat oleh Allah SWT. Kini beliau menjadi kenangan. Penulis sangat bangga memiliki orang tua seperti mereka. Penulis berada di posisi seperti ini karena doa mereka yang tidak pernah putus agar penulis mendapatkan kemudahan, keber-hasilan dan keberkahan bahkan mendoakan agar penulis menjadi orang *'ālim* serta sukses dunia akhirat. Ayahnda mertua Ruslan Effendi dan ibunda mertua Rusmilawarni yang turut pula mendoakan keberhasilan penulis sekeluarga.

Isteriku tersayang Rina Erlianie, S.Pd.I, pendamping hidupku, tempat berkeluh kesah dan berbagi suka atau pun duka. Setelah Ibuku, ia adalah perempuan terbaik dalam hidupku. Ia adalah istri yang *ṣāliḥah* dan tidak pernah terdengar keluhan dari bibirnya dalam menghadapi persoalan hidup ini, bahkan doa yang diberikan kepada penulis pun tidak pernah putus di setiap sujudnya sehingga hal ini memberikan kekuatan tersendiri pada penulis.

Anak-anakku Wafid Syuja' Vennovary Benevolent yang kini (2019) naik ke kelas III MA Pondok Darul Hijrah Putera Cindai Alus Martapura Kalimantan Selatan dan Itmam Aqmar Rasikh Ramahurmuzi yang kini (2019) sudah menyelesaikan studinya di MIN Pahandut kota Palangka Raya Kalimantan Tengah dan akan melanjutkan studi di Pondok Darul Hijrah Putera Cindai Alus Martapura Kalimantan Selatan. Keduanya ada-lah buah hati kami dan jagoan kami yang menjadi pemberi semangat ters-endiri bagi kami.

Adik-adik penulis dan seluruh keluarga baik dari pihak penulis sendiri ataupun pihak isteri yang turut pula memberikan perhatian kepada penulis. Kerabat, kolega dan orang-orang berjasa yang tidak dapat dise-butkan satu persatu disini, tidak ada yang dapat dikatakan selain ucapan terima kasih. Penulis hanya bisa bermohon kepada Allah, semoga Allah

SWT memberikan balasan yang tidak terhingga kepada mereka yang telah berperan baik secara langsung ataupun tidak secara langsung dalam penulisan buku ini.

Semoga karya ini dapat memberikan manfaat untuk seluruh lapisan masyarakat dan menjadi amal saleh. *Âmīn yā Rabb al-Âlamīn*. ●

Palangka Raya, April 2019

Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia yang digunakan dalam tulisan ini adalah:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	’	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w

س	s	ه	h
ش	sh	ء	’
ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ		

Penulisan tanda panjang (*madd*) ditulis dengan garis horizontal di atas huruf seperti ā, ī, ū, (ا, ي dan و). Bunyi hidup dobel (dipthong) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf “ay” dan “aw” seperti layyinah, *lawwāmah*. Kata berakhiran *tā’ marbūṭah* dan berfungsi sebagai *ṣifah* (modifier) atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sementara yang berfungsi sebagai *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at”. ●

DAFTAR ISI

BAB 1

PENDAHULUAN

Islam dapat dikatakan sebagai agama yang terbilang lengkap dan komplit dengan seperangkat aturan-aturan yang terdapat di dalamnya. Khususnya dalam hukum, Islam memiliki cara-cara tersendiri dalam menyelesaikan permasalahan yang dihadapi. Cara-cara tersebut dikenal dengan sebutan *uṣūl al-fiqh*. Ia merupakan kumpulan metode atau kaidah yang digunakan untuk menganalisis dan menetapkan status hukum suatu persoalan atau dalam bahasa ringkasnya disebut sebagai metodologi hukum Islam.[1]

Salah satu bagian dari *uṣūl al-fiqh* adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Di antara ulama ada yang mendorong agar *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki

[1] Para pakar *uṣūl al-fiqh* memang berbeda-beda dalam mendefinisikan arti dari *uṣūl al-fiqh*, tetapi perbedaan tersebut tampaknya hanya perbedaan redaksional dan sebenarnya maksud dari masing-masing pakar adalah sama. Salah definisi *uṣūl al-fiqh* tersebut adalah "Ilmu tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan tentang metode-metode yang digunakan untuk menggali (mengeluarkan) hukum-hukum yang bersifat amaliyah dari dalil-dalilnya yang rinci". Lihat dalam 'Abd. al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. XII (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), 12. Begitu juga 'Alī Hasballāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 3.

wewenang dan banyak berperan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum Islam. Adanya keinginan tersebut karena eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* di samping berhubungan dengan teks, ia juga berhubungan langsung dengan nilai-nilai atau norma-norma yang mesti diperhatikan dalam menggali dan menemukan serta menetapkan ketentuan hukum Islam. Nilai-nilai atau norma-norma yang dimaksud tidak lain adalah berkaitan dengan *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang artinya *maqāṣid al-sharī'ah* pada dasarnya berperan untuk menentukan ketetapan-ketetapan dalam mendatangkan kemaslahatan dan menghilangkan kesulitan atau kemudaratan.[2] Oleh karena itu tidak salah jika dikatakan bahwa eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah untuk memahami tujuan akhir dari ditetapkannya hukum. Hal tersebut tentu untuk mencapai kemaslahatan atau kebaikan pada manusia baik di dunia atau pun di akhirat. [3]

Namun pada kenyataannya, kajian-kajian kebahasaan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* lebih mendominasi daripada kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang berperan untuk memahami tujuan asal dibentuknya suatu hukum. Dominasi kajian-kajian kebahasaan ini tampaknya tidak dapat dipungkiri karena dari secara teori ia lebih muncul lebih awal dari pada *maqāṣid al-sharī'ah*.[4] *Maqāṣid al-sharī'ah* pun akhirnya kurang berperan[5] dan mendapatkan tempat dalam menetapkan hukum sehingga hasil atau produk hukum Islam (fikih) yang diperoleh terlihat kaku atau bahkan tidak dapat menjawab persoalan hukum Islam saat ini. Di antara pada ulama pun ada

---

[2] 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāṭibī 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 125, 273 dan 359.

[3] Yūsuf ḥāmid al-'Ālim, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li Sharī'at al-Islāmīyah* (Riyāḍ: al-Dār al-'Ālamīyah li Kitāb al-Islāmī, 1994), 75.

[4] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah menurut al-Syatibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), vi.

[5] Ahmad Imam Mawardi, Fiqh Minoritas: Fiqh al-'Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan (Yogyakarta: LKiS, 2010), 185.

yang ingin menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai ilmu independen dan berpisah dari *uṣūl al-fiqh*.[6]

Keinginan itu didukung dari perjalanan sejarah bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* selalu menjadi dasar pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, bahkan peran ini sudah ada sejak timbulnya hukum Islam. Oleh karena itu *maqāṣid al-sharī'ah* dibela beberapa kalangan bahwa ia telah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw sebagaimana halnya dengan kajian kebahasaan. Hal ini dapat dibuktikan melalui prinsip-prinsip dan karakteristik hukum Islam itu sendiri. Misalnya prinsip bertahap dalam penerapan hukum, sebagai respon terhadap kebutuhan masyarakat terhadap hukum, luwes, lentur, bersesuaian dengan kemaslahatan manusia, berprinsip untuk memudahkan dan menyedikitkan beban.[7]

Beberapa hal yang disebutkan itu sebenarnya menunjukkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki peran yang sangat penting agar hukum Islam dapat diterima dengan baik dan dapat pula diaplikasikan sesuai dengan kapasitas masyarakat tersebut. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* layak menempati posisi yang sangat signifikan dan bahkan sebagai bisa jadi menjadi salah satu penentu dalam penetapan hukum Islam. Namun walaupun posisi ini layak diterima *maqāṣid al-sharī'ah* tetapi peran ini sering cenderung tidak terbaca para

---

[6] Pernyataan di atas ditulis oleh Muḥammad al-ṭāhir al-Mīsāwī ketika men*taḥqīq* (komentator) kitab *maqāṣid* Ibn 'Āshūr. Lihat Muḥammad al-ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 90.

[7] Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 58-80. Lihat pula Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), 66-75.

ulama *uṣūl al-fiqh* yang akhirnya hukum Islam pun tampak kaku, rigid, tekstual dan terkadang kurang aplikatif.[8]

Menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* pada posisi yang sangat penting adalah hal yang patut didukung, terlebih lagi jika melihat dari hasil pembacaan sejarah tentang keterlibatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam setiap ketetapan hukum. Namun persoalan yang justru muncul ketika ingin menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pemberi pertimbangan dan sekaligus sebagai metode penetapan hukum Islam. Persoalan tersebut adalah tentang konsep *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri. Ada yang memahami *maqāṣid al-sharī'ah* hanya terkait dengan maksud atau tujuan ditetapkannya hukum dan keterkaitan ini adalah sesuai dengan makna hakiki dari *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri. Namun ada pula yang memahami di samping terkait dengan maksud atau tujuan ditetapkannya hukum, *maqāṣid al-sharī'ah* juga berkaitan dengan *'illah* (motif)[9] adanya hukum. Dalam *uṣūl al-fiqh*, *'illah* merupakan penentu ada atau tidak adanya hukum. Ketika terdapat suatu ketetapan hampir dipastikan di belakangnya ada *'illah* yang menjadi motif timbulnya ketetapan tersebut, tetapi ketika *'illah* sebuah ketetapan sudah tidak ada lagi maka tidak ada alasan untuk mempertahankan ketetapan tersebut.

Adanya pemahaman yang menyatakan *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki fungsi ganda sebagaimana yang disebutkan di atas justru menimbulkan persoalan baru pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal yang dipastikan adalah terkait dengan makna secara bahasa bahwa maksud atau tujuan dan *'illah*

---

[8] Ada beberapa faktor yang menjadi penyebab terjadinya persoalan seperti yang diuraikan di atas. Faktor-faktor tersebut dapat dilihat secara lengkap dalam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 185-187.

[9] Salah satu makna *'illah* yaitu الباعث عليه yaitu motif atau pembangkit atau pendorong adanya hukum. Lihat Sayf al-Dīn Abī al-ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muhammad al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1996), 56.

merupakan dua unsur yang berbeda. Jika keduanya disamakan tentu menimbulkan inkonsistensi terhadap makna hakiki *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu dipandang tidak memungkinkan jika menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berperan sebagai pengkaji maksud atau tujuan ditetapkannya suatu hukum, juga sekaligus sebagai motif timbulnya hukum. Namun demikian konsekuensi yang harus dihadapi pula bahwa dengan mengembalikan *maqāṣid al-sharī'ah* ke fungsi asal seperti yang dipahami dari segi bahasa menimbulkan akibat lain yang berkelanjutan. Akibat tersebut adalah bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* hanya berperan untuk mengkaji hikmah adanya hukum sehingga kedudukannya pun tidak lebih dari filsafat.

Berdasarkan gambaran di atas membuat posisi *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi tidak jelas. Di satu sisi ingin menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki peran yang sangat penting dalam penetapan hukum, tetapi di sisi lainnya secara eksistensi bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* hanya dapat bergerak di ruang pembacaan hikmah ditetapkannya suatu hukum. Peran hikmah sangat berbeda dengan peran yang dimiliki *'illah*. Jika *'illah* berperan sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum maka hikmah tidak memiliki kewenangan seperti yang dimiliki *'illah*. Suatu hukum tidak bisa ditetapkan hanya karena pertimbangan hikmah. Kendatipun dalam sebuah ketetapan hukum dinilai ada peran *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi sudah dipastikan eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* hanya sebagai pendukung; bukan menjadi faktor utama dalam menentukan sebuah ketetapan. Di sisi lainnya juga sangat disadari perlu adanya upaya agar sebuah hukum dapat terlepas dari "cengkeraman" kajian-kajian kebahasaan. Oleh karena itu kehadiran *maqāṣid al-sharī'ah* sangat diperlukan.

Persoalan ini cukup menarik dan cukup beralasan untuk diteliti secara serius dan mendalam. Setidaknya dari hasil kajian yang dilakukan dapat menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* pada posisi yang berimbang dengan

teori-teori *uṣūl al-fiqh* lainnya khususnya dengan kajian kebahasaan (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*). ●

BAB 2

MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH KONSEP DAN EKSISTENSINYA DARI DAHULU HINGGA SEKARANG

A. Berbagai Pemahaman tentang Hakikat *Maqāṣid al-Sharī‘ah*

1. Makna *Maqāṣid* dan *al-Sharī‘ah*

Maqāṣid al-sharī‘ah adalah dua kata yang terdiri dari *maqāṣid* dan *al-sharī‘ah*. *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *maqṣid* yang berarti "tempat yang dituju atau dimaksudkan" atau *maqṣad* yang berarti "tujuan atau arah".[10] Dalam ilmu *ṣarf maqāṣid* berasal dari timbangan قصد – يقصد - قصدا memiliki makna yang bermacam-macam. Di anta-

[10] Aḥsan Liḥsāsanah, *Fiqh al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī* (Mesir: Dār al-Salām, 2008), 11. Shawqī ḍayf,. et al. *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2004), 738. Lihat juga Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1124.

ranya diartikan "jalan yang lurus atau fokus, berpegang teguh, adil, maksud atau tujuan, keinginan yang kuat",[11] "menyengaja atau bermaksud kepada sesuatu (*qaṣada ilayh*)".[12]

Selanjutnya kata *al-sharī'ah* awalnya digunakan untuk menunjukkan air yang mengalir dan keluar dari sumbernya, kemudian digunakan untuk menunjukkan kebutuhan semua makhluk hidup terhadap air. Eksistensi air menjadi sangat penting dan merupakan kebutuhan primer bagi kehidupan, sehingga untuk memenuhi kebutuhan ini diperlukan jalan atau metode. Metode tersebut disebut *al-shir'ah* karena memiliki arti yang sama dengan *al-shar'* dan *al-sharī'ah* yang bermakna agama Allah.[13]

Kata *al-sharī'ah* secara etimologi adalah "agama, *millah*, metode, jalan, dan sunnah". Secara terminologi "aturan-aturan yang telah disyariatkan Allah berkaitan dengan akidah dan hukum-hukum amal perbuatan (*'amalīyah*)".[14] Kata *al-sharī'ah* juga diartikan "sejumlah atau sekumpulan hukum-hukum amal perbuatan yang terkandung dalam Islam. Islam, melalui al-Qur'an dan sunnah mengajarkan tentang akidah dan legislasi hukum (*tashrī'iyan 'imliyan*)."[15]

---

[11] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), 3642-3643.

[12] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia,* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 343.

[13] Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *'Ilm al-Maqāṣid al-Shar'īyah* (Riyāḍ: Maktabat al-'Abikān, 2001), 14. Lihat juga Abdul Helim, "Legislasi Syariat sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif", *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8, No. 1, (Januari 2006), 66-67.

[14] Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa 'Alāqatuhā bi Adillat al-Shar'īyah* (Riyaḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 29-30.

[15] Aḥmad al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduh wa Fawā'iduh* (Rabāṭ: al-Dār al-Bayḍā', 1999), 10. Lihat juga Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 179.

2. Makna *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Jika kata *maqāṣid* dan *al-sharī'ah* ini disatukan melahirkan pengertian yang relatif sama kecuali pada bagian-bagian seperti perbedaan redaksi dan pengembangan serta keterkaitan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan lainnya. Di antara pengertian tersebut *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan, target atau hasil akhir berupa kemaslahatan hakiki dengan ditetapkannya hukum pada manusia.[16] Pengertian lainnya *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan akhir dan rahasia bahkan nilai atau norma serta makna-makna ditetapkannya sebuah hukum.[17]

Pengertian berikutnya *maqāṣid al-sharī'ah* adalah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها[١٨]

Artinya: *"makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan shāri' di setiap atau di sebagian besar hukum yang ditetapkan-Nya".*

الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[١٩]

Artinya: *"tujuan dan rahasia-rahasia hukum yang ditetapkan shāri'".*

Maqāṣid al-sharī'ah juga diartikan:

المعاني والأهداف والحكم الملحوظة للشارع في تشريعه للأحكام أو معظمها أو الأسرار التي أودعتها تلك الأحكام.[٢٠]

---

[16] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 13.

[17] 'Umar ibn ṣāliḥ ibn 'Umar, *Maqaṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām al-'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām* (Yordani: Dār al-Nafa'is, 2003), 88.

[18] Ismā'īl al-ḥasanī, *Naẓariyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-ṭāhir ibn 'Āshūr* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 117.

[19] Ibid., 118.

Artinya: *"makna-makna, tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh shāri' dalam penetapan hukum atau rahasia-rahasia yang melatarbelakangi terbentuknya hukum-hukum itu".*

'Ibn 'Ashūr yang dijuluki *Shaykh al-Maqāsid al-Thānī* lebih dahulu mengemukakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.[٢١]

Artinya: *"makna-makna dan hikmah-hikmah yang dijaga oleh shāri' dalam setiap ketetapan-Nya dan makna-makna serta hikmah-hikmah tersebut tidak hanya dikhususkan pada hukum-hukum tertentu saja, melainkan masuk pula ke dalam berbagai sifat hukum, tujuan umum, makna-makna yang terkandung dalam suatu ketentuan hukum bahkan makna-makna yang tidak diperhatikan oleh suatu ketetapan hukum."*

Pengertian yang dikemukakan 'Ibn 'Ashūr sepertinya perluasan makna dan definisi *maqāṣid al-sharī'ah* sehingga membuat posisi ilmu ini sangat menentukan dalam metodologi penetapan hukum Islam. Hal ini terlihat dari kata "sifat hukum" yang disebutkan 'Ibn 'Ashūr bahwa dalam *uṣūl al-fiqh* sifat hukum tersebut tidak lain adalah '*illah* hukum. Di antara ulama yang memperhatikan kajian *maqāṣid al-sharī'ah* ternyata

---

[20] Khalīfah Bābikr al-ḥasan, *Falsafah Maqāṣid al-Tashrī' fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 6.

[21] 'Āshūr, Maqāṣid al-Sharī'ah, 251.

juga memahami hal yang serupa terhadap pengertian yang dikemukakan ‘Ibn ‘Ashūr ini,[22] bahkan ada yang pula yang mengkaji hubungan antara *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan hikmah, ’*illah*, niat dan *maṣlaḥah*.

Kata hikmah dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* merupakan dua kata yang memiliki makna yang sama yakni tujuan atau maksud dari *al-Shāri*’ menetapkan atau meniadakan hukum sehingga dari makna ini tidak terdapat perbedaan di antara keduanya.[23] Begitu juga antara *maqāṣid al-sharī‘ah* dan ‘*illah*. ‘*Illah* di sini diartikan memiliki dua makna, yaitu sebagai pendorong (*al-bā’ith*) timbulnya hukum, juga bermakna berbagai hikmah dan tujuan kemaslahatan pada setiap perintah serta kerusakan pada setiap larangan.[24] Makna ‘*illah* sebagai hikmah menjadikan *maqāṣid al-sharī‘ah* dan ‘*illah* tidak berbeda karena di kalangan ulama sebagaimana al-Shāṭibī menyatakan bahwa syarat-syarat ‘*illah* adalah sebagaimana juga syarat-syarat *maqāṣid al-sharī‘ah.* [25]

Selanjutnya antara *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan niat, juga dapat dikatakan serupa yakni berbicara tentang maksud atau keinginan, walaupun ada pula di antara keduanya yang berbeda.[26] Keserupaan makna *maqāṣid al-sharī‘ah* ini terlihat juga dengan *al-maṣlaḥah* yaitu sebagai tujuan tertinggi dari *maqāṣid al-sharī‘ah* berupa kemaslahatan untuk menjaga maksud-maksud dari penetapan hukum.[27]

Intinya dalam pengertian di atas bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah bermakna sebagaimana makna hikmah, ’*illah*, niat atau pun *maṣlaḥah*.

---

[22] ‘Abdullāh ibn Bayyah, ‘*Alāqat Maqāṣid al-Sharī‘ah bi Uṣūl al-Fiqh* (London: Markaz Dirāsat Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah, 2006), 15.

[23] ‘Umar, Maqaṣid al-Sharī‘ah, 91.

[24] Ibid., 92-93.

[25] Ibid., 95.

[26] Ibid.

[27] Ibid., 101.

Disebut dalam bahasa lain bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* tidak hanya berkaitan dengan untuk apa suatu hukum ditetapkan, tetapi berkaitan pula dengan mengapa hukum itu ditetapkan. *Maqāṣid al-sharī'ah* ada yang berkaitan dengan hikmah ditetapkannya hukum dan ada pula yang berkaitan dengan *'illah* atau motif (*al-bā'ith, al-dā'ī* atau *al-mu'aththir*) adanya hukum.

Namun demikian tentu tidak semua ulama berpandangan demikian. Pendapat populer bahkan disebut pendapat mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* bahwa mereka membedakan antara *'illah* dan hikmah. Menurut mereka *'illah* merupakan motif timbulnya hukum. Adanya '*illah* menjadi sebab timbulnya hukum dan tidak adanya *'illah* menjadikan hukum pun tidak ada. Hal ini sesuai dengan kaidah:

إنّ الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما [٢٨]

Artinya: *"sesungguhnya ada atau tidak adanya hukum itu tergantung dengan ada atau tidak adanya 'illah, bukan tergantung ada atau tidak adanya hikmah.*

Jika memperhatikan kembali kaidah di atas dapat dipahami bahwa yang menentukan ada atau tidak adanya hukum adalah *'illah*, sementara hikmah tidak dapat berperan sebagai *'illah* (motif timbulnya hukum) karena hikmah dirasakan secara berbeda oleh setiap orang. Penulis sendiri pun lebih cenderung sependapat dengan ulama yang membedakan *'illah* dan hikmah karena pada dasarnya keduanya memang berbeda dan memiliki akibat yang berbeda pula. Pemahaman ini mengambil posisi berseberangan dengan yang dikemukakan sebelumnya bahwa *maqāṣid al-*

---

[28] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Damaskus-Suriah: Dār al-Fikr, 2001), 651. Perbedaan ini juga dapat dilihat dalam Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), 84-85.

sharī'ah berbeda dengan '*illah* sehingga ia tidak dapat berperan sebagaimana peran '*illah*.

Namun demikian tentu tidak tepat pula jika *maqāṣid al-sharī'ah* dibiarkan tanpa peran yang berarti. Hal itu setidaknya walaupun tidak harus bermakna sebagaimana makna '*illah* tetapi karena begitu pentingnya suatu persoalan yang dihadapi untuk diselesaikan dan persoalan tersebut hanya tepat diselesaikan oleh *maqāṣid al-sharī'ah* maka delegasi kewenangan kepada *maqāṣid al-sharī'ah* adalah langkah yang tepat dilakukan. Tentu yang diperoleh dari upaya ini adalah kemaslahatan yang dipastikan pada tahap sebelumnya telah dilakukan kajian serius dan mendalam sehingga kemudian layak disebut sebagai kemaslahatan.

B. Perjalanan *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Sejarah

1. Sebelum al-Shāṭibī

Perhatian ulama pada *maqāṣid al-sharī'ah* sebenarnya telah ada sebelum masa imam al-Shāṭibī, bahkan *maqāṣid al-sharī'ah* pada masa Rasulullah pun sudah ada walaupun dalam bentuk embrio. Adapun yang secara formal membahas *maqāṣid al-sharī'ah* juga terjadi perbedaan di antara ulama atau penstudi. Dalam tulisan ini orang yang pertama kali memperhatikan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* ini adalah Ibrāhīm al-Nakha'ī (w. 96 H) dari kalangan Tabi'īn. Ia pernah mengatakan bahwa setiap hukum Allah memiliki tujuan-tujuan tertentu berupa kemaslahatan untuk manusia sendiri.[29] Selanjutnya perhatian terhadap kemaslahatan ini pun juga diperhatikan mayoritas ulama bahkan kemaslahatan itulah yang menjadi dasar setiap mazhab.[30]

---

[29] Ḥammādī al-'Ubaydī, *al-Shāṭibī wa Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut: Dār Qutaybah,1996), 134-135.

[30] Ibid., 135.

Setelah itu di akhir abad ke-3 atau awal abad ke-4 H, muncul Abū ʻAbdullāh Muḥammad ibn ʻAlīal-Turmudhi atau yang dikenal Turmudhī al-Ḥakīm (w. 320 H). Ia berbicara tentang *maqāṣid al-sharīʻah*, ʻ*illah*, rahasia hukum yang tertuang dalam kitabnya *al-ṣalāh wa Maqaṣiduhā* dan *al-Ḥajj wa Asrāruhā*.[31] Kurang lebih setengah abad setelahnya muncul ulama *maqāṣid* yang bernama Abū Bakr al-Qaffāl al-Shāshī (w. 365 H) dengan karyanya *Maḥāsin al-Sharīʻah*.[32] Namun dalam referensi yang lain disebutkan bahwa al-Shāshī memiliki karya yang berjudul Mas'alat al-Jawāb wa al-Dalā'il wa al-'Ilal, sementara kitab *Maḥāsin al-Sharīʻah* yang isinya tentang *Maqaṣid* ditulis oleh Abū Bakr al-Abharī (w. 375).[33]

Berikutnya muncul Abū Ja'far Muḥammad ʻAlī (w.381 H) dari kalangan al-Imāmīyah yang terfokus pada ʻ*illah* hukum dengan judul ʻ*Ilal al-Sharā'i*.[34] Secara bersamaan, Abū al-ḥasan al-'Āmirī (w. 381 H) seorang ulama yang menggunakan pendekatan filsafat dalam memahami *maqāṣid al-sharīʻah*. Karya yang dihasilkan adalah *al-I'lām bi Manāqib al-Islām*. Karya ini termasuk perbandingan agama, tetapi di dalamnya terdapat bahasan yang menjadi inspirasi bagi ulama selanjutnya untuk merumuskan *uṣūl al-khamsah* (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Bahasan yang dimaksud adalah hukuman bagi seorang pembunuh, pen-

---

[31] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyat al-Maqāṣid ʻind al-Imām al-Shāṭibī* (Herndon-Virginia: al-Maʻhad al-ʻĀlamī li Fikr al-Islāmī, 1995), 40. Lihat juga Aḥmad al-Raysūnī, *al-Baḥth fī al-Maqāṣid al-Sarīʻah: Nash'atuhu wa Taṭawwuruhu wa Mustaqbilihu* (London: Mu'assasat al-Furqān li Turāth al-Islāmī, 2005), 8.

[32] Ibid., 4.

[33] Muḥammad ḥusayn, *al-Tanẓīr al-Maqāṣidī ʻind al-Imām Muḥammad ṭāhir ibn ʻAshū*r (Jazā'ir: Wuzārat al-Taʻlīm al-ʻĀlī wa al-Baḥath al-ʻIlm, 2003), 95.

[34] al-Raysūnī, *al-Baḥth fī al-Maqāṣid*, 8.

curi, membuka aib orang lain, merusak kehormatan orang lain dan hukuman bagi orang yang melepaskan agamanya.[35]

Pada waktu yang berdekatan muncul Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqilānī (w. 403 H). Dalam karyanya *al-Aḥkām wa al-'Ilal* ia menggabungkan antara ilmu kalam dan ilmu *uṣūl al-fiqh* sehingga menghasilkan kajian *maqāṣid*.[36] Di abad yang sama muncul Imām al-ḥaramayn al-Juwaynī (w. 478 H). Ia memang tidak membahas secara khusus tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dan karyanya berjudul *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* tetapi melalui karya ini ia menguatkan kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan menyumbangkan konsep *al-ḍarurīyāt*, *al-ḥājīyāt* dan *al-taḥsinīyāt*[37] bahwa hukum itu ditetapkan atas dasar kemaslahatan. Oleh karena itu disamping ketiga konsep di atas ia juga dipandang sebagai orang yang pertama kali menamakan istilah *al-maṣlaḥah al-mursalah*.[38]

Ulama berikutnya adalah murid al-Juwaynī sendiri yaitu Abū ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H). Dalam karyanya *al-Mustashfā fī 'Ilm al-Uṣūl* ia membahas tentang *al-maṣlaḥah*. Menurut al-Ghazālī yang diketahui juga meneruskan kajian gurunya menyatakan bahwa suatu kemaslahatan dapat diterima jika kemaslahatan tersebut dapat memelihara maksud-maksud *syara*'. Dari pendapat ini akhirnya ia mengembangkan *al-ḍarūrīyāt* yang dipopulerkan al-Juwaynī dengan sebutan *al-ḍarūrīyāt al-khams* yakni kemaslahatan yang memelihara maksud-maksud *syara*' adalah kemaslahatan yang memelihara lima unsur pokok yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[39]

---

[35] Ibid., 10.
[36] ḥusayn, al-Tanẓīr al-Maqāṣidī, 95.
[37] Al-Raysūnī, *al-Baḥth fī al-Maqāṣid*, 11.
[38] Ibid., 18.
[39] Ibid., 19 - 20.

Fakhr al-Dīn Al-Rāzi murid dari al-Ghazālī (w. 606 H) dalam karyanya *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* memiliki versi yang berbeda dalam mengurutkan kelima unsur pokok di atas. Versi al-Rāzī adalah memelihara jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal.[40] Sayf al-Dīn al-Amidī (w. 631 H), dalam karyanya *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* menempatkan unsur keturunan sebelum akal, sehingga menjadi pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.[41]

Tokoh berikutnya Abū'Abdullāh Muḥammad ibn 'Abd Rahman (w. 546 H) dari kalangan al-ḥanafī menulis karya yang mirip dengan Abū Bakr al-Qaffāl al-Shāshī dengan judul *Maḥāsin al-Islām wa Sharā'i al-Islām*. Di dalam karya ini ia mengkaji '*illah* dari hukum-hukum fiqh yang ditetapkan. Selanjutnya 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) walaupun tidak membahas langsung tentang *maqāṣid al-sharī'ah* tetapi kajian tentang *maṣāliḥ* dan *maqāṣid* dalam karyanya *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* justru dipandang sebagai memperkokoh pijakan dari konsep *maqāṣid al-sharī'ah.*[42]

Kajian *maqāṣid* selanjutnya diteruskan oleh murid Izz al-Dīn yaitu Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 684 H). Sumbangan al-Qarāfī adalah memperkaya kaidah-kaidah *maqāṣid al-sharī'ah* yang terlihat dalam mazhab Maliki dan hubungannya juga dengan *maṣāliḥ al-mursalah* serta *sadd al-dharā'i*.[43] Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H) seorang ulama yang termasuk banyak diperbincangkan bahkan pemikiran-pemikirannya mengusik sebagian orang karena dianggap berpegang pada logika saja. Dalam menjelaskan hadis "لاضرر ولا ضرار" al-Ṭūfī membolehkan untuk mendahulukan

[40] Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Husayn Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. V (Damaskus-Suriah: Mu'assasat al-Risālah, t.th), 160.

[41] Al-Raysūnī, *al-Baḥth fī al-Maqāṣid*, 20.

[42] Ibid., 20.

[43] Ḥusayn, *al-Tanẓīr al-Maqāṣidī*, 100.

kemaslahatan daripada nas dan *ijmā*’ jika terjadi pertentangan, tetapi hal ini menurut para pengkaji hanya berkaitan dengan urusan muamalah dan adat.[44]

Ibn Taimiyah (w. 728 H) juga tercatat sebagai orang yang banyak menjatuhkan perhatiannya pada *maqāṣid al-sharī‘ah* yang langsung diaplikasikannya melalui fatwa-fatwa yang dikemukakan dalam karya-karyanya, salah satunya *Majmū’ al-Fatāwāal-Kubrā*.[45] Ibn al-Qayyim al-Jawjīyah (w. 751 H) pun terpanggil untuk merinci dan menjelaskan kembali serta memberikan argumentasi terhadap pendapat Ibn Taimiyah yang merupakan guru Ibn al-Qayyim sendiri.[46]

Ulama selanjutnya yaitu Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H) dalam karyanya *Jam’ al-Jawāmi’* menambahkan unsur *al-ḍarūrīyāt al-khams* menjadi enam unsur yaitu *al-’irḍ* yang disebut juga unsur kehormatan. Kendati pun tawaran al-Subkī ini menjadi bahan diskusi ulama selanjutnya yang di antaranya bahwa memelihara kehormatan itu masuk dalam unsur memelihara keturunan, tetapi tetap saja hal ini merupakan sejarah yang sebenarnya terjadi.[47]

2. Masa al-Shāṭibī dan Sesudahnya

Maqāṣid al-sharī‘ah semakin tampak ketika berada di tangan al-Imām al-Shāṭibī (w. 790 H). Dalam kitab *al-Muwāfaqāt* al-Shāṭibī membahas *maqāṣid al-sharī‘ah* secara rinci dan dalam bab tersendiri baik terkait dengan pendapat-pendapat ulama sebelumnya atau pun hasil dari pemahamannya sendiri terhadap *maqāṣid al-sharī‘ah*. Disamping menjelaskan kembali tentang *al-ḍarurīyāt*, *al-ḥājīyāt* dan *al-taḥsinīyāt* dan menjadikan ketiga hal ini bertingkat, ia juga memperdalam bahasan *uṣūl*

---

[44] Ibid., 100-101.

[45] Ibid., 102-103.

[46] Ibid., 103.

[47] Ibid., 104.

al-khamsah yang urutannya pun berbeda dengan ulama sebelumnya. Urutannya adalah memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.[48] Al-Shāṭibī juga membagi *maqāṣid* kepada maksud yang dikehendaki *al-Shāri*' dan maksud yang dikehendaki *mukallaf*.

Hal yang lebih penting lagi al-Shāṭibī juga membuat kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*[49] sehingga dengan kaidah-kaidah ini al-Shāṭibī menyatakan bahwa setiap hukum yang ditetapkan mesti selalu bersandar atau berada di bawah pengawasan *maqāṣid al-sharī'ah*. Begitu dekatnya hukum dengan *maqāṣid* menjadikan keduanya seperti jasad dan ruh atau antara akal dan pemikiran. Inilah yang membuat al-Shāṭibī dianggap sebagai Sheikh *maqāṣid* atau sebagai penemu *maqāṣid al-sharī'ah* walaupun disayangkan ia tidak pernah mendefinisikan apa arti *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri.[50]

Sepeninggal al-Shāṭibī *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami kevakuman yang cukup panjang dan kondisi yang memprihatinkan. Diperkirakan sekitar 5 abad lebih setelah masa al-Shāṭibī baru muncul kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yang dilakukan oleh Muḥammad ṭāhir ibn 'Ashūr (w. 1393 H/ 1973 M). Di dalam karyanya *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* yang menurut beberapa ulama dapat dikategorikan sebagai karya *magnum opus* karena menawarkan pemikiran-pemikiran progresif dan cemerlang. Ibn 'Ashūr lebih memfokuskan untuk menguatkan kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* dan berupaya untuk menjadikan ilmu yang mandiri atau

---

[48] Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid I, Vol II (al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah: Wuzārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, 8.

[49] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 126-371.

[50] Ḥusayn, *al-Tanẓīr al-Maqāṣidī*, 104.

melepaskan diri dari *uṣūl al-fiqh* karena persoalan-persoalan kekinian lebih relevan dikaji dengan *maqāṣid al-sharī'ah.*[51]

Menurut para pengkaji, kini *maqāṣid al-sharī'ah* semakin banyak dikaji dan diterima berbagai kalangan sehingga jalan menuju puncak keberhasilan semakin terlihat. Kajian-kajian para ahli tentang muslim progresif di Barat yang berbicara tentang nilai-nilai universal Islam mengharuskan *maqāṣid al-sharī'ah* harus membuka diri agar *maqāṣid al-sharī'ah* tidak lagi bergaya klasik tetapi menjadi progresif sebagai metode hukum untuk menjawab persoalan-persoalan kekinian. Di antara para pengkaji ini seperti Muhammad Khalid Mas'ud, Mohammad Hashim Kamali, Ahmad al-Raysūnī, Jamāl al-Dīn 'Aṭiyyah dan Jasser Auda.[52]

C. Pembagian Maqāṣid al-Sharī'ah

1. Dilihat dari Tujuan

Jika dilihat dari tujuan atau kehendak, *maqāṣid al-sharī'ah* ini terbagi kepada dua macam yaitu *maqāṣid al-Shāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf.*[53]

a. Maqāṣid al-Shāri'

Maqāṣid al-Shāri' ini adalah maksud-maksud yang dikehendaki oleh pembuat hukum (Allah; *al-Shāri'*) dengan ditetapkannya suatu aturan hukum.[54] Maksud ini tertuang ke dalam empat macam yakni:[55]

---

[51] Ibid., 114.

[52] Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 208.

[53] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol II, 3.

[54] Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: ḥujīyatuhu ḍawābiṭuhu Majālātuhu* (Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1998), 53.

[55] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol II, 4.

1. Setiap aturan hukum yang ditetapkan kepada subjek hukum (manusia; *mukallaf*) adalah untuk kemaslahatan mereka sendiri baik kemaslahatan di dunia atau pun di akhirat; tanpa ada perbedaan di antara keduanya.
2. Suatu aturan hukum yang ditetapkan mesti dapat dipahami oleh subjek hukum (manusia; *mukallaf*).
3. Suatu aturan hukum tersebut mesti pula dilaksanakan oleh subjek hukum (manusia; *mukallaf*) karena aturan hukum tersebut merupakan *taklīf* (kewajiban) bagi manusia.
4. Semua itu tidak lain agar subjek hukum (manusia; *mukallaf*) berada di bawah naungan hukum Allah (*al-Shāri'*).

Keempat macam ini merupakan saling berhubungan dan semuanya juga berhubungan dengan Allah (*al-Shāri*') selaku pembuat hukum. Dipastikan bahwa Allah menetapkan hukum adalah untuk kepentingan manusia sehingga tidak mungkin jika bertujuan untuk mempersulit atau memberikan beban di luar kemampuan manusia. Hal ini tentu adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia ini atau di akhirat. Namun tujuan tersebut dapat terwujud jika manusia memahami aturan-aturan Allah (*taklīf* bagi manusia) yang tentunya juga diiringi dengan bukti kesediaan manusia untuk melaksanakan aturan-aturan Allah tersebut. Dengan demikian, jadilah kehidupan manusia selalu dalam naungan aturan Allah yang berupaya untuk hidup baik dan menghindari kehidupan yang mengikuti hawa nafsu.

b. Maqāṣid al-Mukallaf

Maqāṣid al-Mukallaf adalah maksud-maksud yang diinginkan oleh pelaku hukum (manusia; *mukallaf*) dalam setiap hal di kehidupannya baik terkait dengan itikad, perkataan atau perbuatan. Dari semua itu dapat dibedakan antara perbuatan yang baik dan buruk, antara kehidupan ibadah dengan sosialnya, baik dalam kehidupan beragama atau pun dalam bernegara yang semuanya

dilihat apakah bersesuaian atau bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.[56]

2. Dilihat dari Kebutuhan dan Pengaruhnya terhadap Hukum

Jika dilihat dari kebutuhan dan pengaruhnya terhadap hukum maka *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi kepada tiga yaitu kebutuhan *al-ḍarurīyah*, kebutuhan *al-ḥājīyah* dan kebutuhan *al-taḥsinīyah*. Kebutuhan *al-ḍarū-rīyah* adalah kepentingan esensial yang merupakan kebutuhan pokok, utama atau paling mendasar dalam kehidupan manusia (kebutuhan primer) baik menyangkut pemeliharaan kemaslahatan agama atau pun kemasla-hatan dunia. Apabila kemaslahatan tersebut tidak terpenuhi, akan meng-akibatkan *mafsadah* (kerusakan atau kemudaratan) sehingga dari hal ini dapat menyebabkan kehidupan manusia menjadi cedera, cacat bahkan sampai pada kematian. Oleh karena itu 5 (lima) hal tentang memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal adalah sangat berkaitan dengan kebutuhan primer ini.[57] Kelima unsur ini merupakan kebutuhan primer untuk dipelihara dan untuk mengetahui posisi masing-masing diperlukan penelitian (*al-istiqrā*; induktif) dan pencarian dalil oleh setiap orang di berbagai tempat dan waktu.[58]

Kebutuhan *al-ḥājīyah* adalah kebutuhan pendukung (sekunder) atau diperlukannya kemaslahatan tersebut untuk menghindari kesulitan (*ma-shaqqah*) dan apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi maka tidak sampai merusak kehidupan manusia, tetapi hanya mendapatkan kesulitan. Oleh karena itu pada tingkat kemaslahatan *hājīyah* ini diperlukan adanya

---

[56] Al-Khādimī, al-Ijtihād al-Maqāṣidī, 53.

[57] Yūsuf Aḥmad Muḥammad Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind ibn Taymīyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2000), 63. Lihat pula 'Abd al-Qādir ibn ḥirzillāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid al-Sharī'ah* (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2005), 115.

[58] Al-Khādimī, '*Ilm al-Maqāṣ*id, 72.

rukhṣah.[59] Kebutuhan *al-Taḥsīnīyah* adalah kebutuhan penunjang (tersier) atau di dalamnya terdapat kemaslahatan pelengkap dan sebagai penyempurnaan dari dua kemaslahatan sebelumnya. Apabila kemaslahatan ini tidak terpenuhi, tidak akan mempersulit apalagi sampai merusak kehidupan manusia, tetapi hanya tidak lengkap atau tidak sempurnanya kemaslahatan yang diperoleh.[60]

3. Dilihat dari Cakupan

Dilihat dari cakupan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi kepada tiga yaitu *maqāṣid al-'āmmah*, *maqāṣid al-khāṣṣah* dan *maqāṣid al-juz'īyah*. *Maqāṣid al-'āmmah* adalah berkaitan dengan seluruh kumpulan hukum Islam atau yang lebih dominan di mana terdapat di dalamnya sifat-sifat hukum dan tujuan-tujuan besar (*ghāyah al-kubrā*) yang meliputi berbagai hal seperti keadilan, kemudahan, persamaan dan sebagainya.[61]

Maqāṣid al-khāṣṣah adalah tujuan-tujuan yang wujudnya dapat ditemukan dalam bab-bab atau cabang-cabang tertentu dalam hukum Islam. Hal ini aturan-aturan yang berkaitan dengan perlindungan dan kemaslahatan anak dalam keluarga, menjaga stabilitas keluarga dan lingkungan dari tindakan kriminal, larangan melakukan monopoli dalam dunia bisnis dan sebagainya.[62] *Maqāṣid al-juz'īyah* adalah bahwa tujuan-tujuan atau maksud-maksud yang ada dibalik hukum atau maksud di balik peraturan. Hal ini berkaitan dengan berbagai '*illah*, hikmah dan rahasia suatu hukum. Contohnya tujuan hukum dari dibolehkannya orang yang sakit tidak men-

---

[59] Badawī, Maqāṣid al-Sharī'ah, 66. Begitu juga ḥirzillāh, al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid, 116.

[60] Badawī, Maqāṣid al-Sharī'ah, 66. Begitu juga ḥirzillāh, al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid, 118.

[61] Al-Khādimī, al-Ijtihād al-Maqāṣidī, 54.

[62] Ibid.

jalankan ibadah puasa atau tujuan dari larangan menyimpan daging hewan kurban dan sebagainya.[63]

Ketiga kategori *maqāṣid al-sharī'ah* di atas mesti dilihat secara holistik, tidak terpisah-pisah dan bukan pula bersifat hirarki. Kesatuan kategori *maqāṣid al-sharī'ah* ini mesti pula dilihat dalam dimensi yang lebih luas, sebab dari hal ini adalah pintu masuk untuk melakukan pembaharuan dan menyelesaikan persoalan-persoalan kekinian.

4. Dilihat dari Kekuatan

Dilihat dari kekuatannya, maqāṣid al-sharī'ah terbagi kepada tiga yaitu al-maqāṣid al-qaṭ'īyah, al-maqāṣid al-ẓannīyah dan al-maqāṣid al-wahmīyah.

Al-maqāṣid al-qaṭ'īyah adalah maksud-maksud hukum yang sudah pasti (*qaṭ'ī*) karena eksistensinya didukung secara berturut-turut oleh dalil dan teks-teks yang pasti pula. Contoh dari *al-maqāṣid al-qaṭ'īyah* ini seperti kemudahan, menghilangkan kesulitan, keamanan, terjaganya kehormatan, kepemilikan harta dan memiliki hak untuk mendapatkan keadilan.[64]

Al-maqāṣid al-ẓannīyah adalah maksud-maksud yang tidak mencapai tingkat pasti (*qaṭ'ī*), karena maksud-maksud ini diperoleh melalui penelitian dan pengkajian sehingga terjadinya perbedaan pandangan dan pendapat terhadap kedudukan *al-maqāṣid al-ẓannīyah*. Contoh *al-maqāṣid al-ẓannīyah* ini seperti salah satu syarat akad nikah adalah persetujuan kedua mempelai untuk menjadi suami istri. Syarat ini diperoleh melalui

---

[63] Ibid. Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 5.

[64] 'Abd al-Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Sharī'ah bi Ab'ād al-Jadīd* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 38.

dalil *ẓannī* tentang tujuan pernikahan tersebut adalah terjaganya kehidupan rumah tangga yang harmonis.[65]

Al-maqāṣid al-wahmīyah adalah maksud-maksud yang diperoleh hanya melalui sangkaan atau dugaan atau maksud-maksud yang tidak diperoleh melalui penelitian. *Al-maqāṣid al-wahmīyah* ini juga terjadi ketika tidak mendapatkan dukungan dari nas.[66]

D. Lima Unsur Pokok *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Sebagaimana diketahui bahwa lima unsur atau disebut *uṣūl al-khamsah* merupakan bagian dari kebutuhan *al-ḍarurīyah*, sehingga memelihara kelima unsur itu adalah mutlak dilakukan. Di antara ulama ada yang berbeda mengurutkan kelima unsur (*uṣūl al-khamsah*) pokok itu. Imam al-Ghazālī memulai dari pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[67] Imam al-Rāzi memiliki versi yang berbeda. Ia mengurutkan kelima unsur pokok di atas yang dimulai dari memelihara jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal.[68] Al-Amidī mengurutkan mulai dari pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.[69] Beda lagi dengan al-Shātībī, ia mengurutkan kelima pokok tersebut yaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.[70]

Terlepas dari perbedaan urutan penyebutan kelima pokok itu, yang jelas perbedaan ini menunjukkan bahwa kelima pokok tersebut memiliki kedudukan yang sama dan peran yang sama pula, sehingga tidak ada yang lebih diutamakan dari yang lainnya. Semuanya tergantung dengan

---

[65] Ibid., 39.

[66] Ibid., 40.

[67] Abū ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 174.

[68] Al-Rāzī, al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl, 160.

[69] Al-Raysūnī, *al-Baḥth fī al-Maqāṣid*, 20.

[70] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol. II, 8.

persoalan-persoalan yang dihadapi yang terikat dengan situasi dan kondisi tertentu, sehingga berpikir dan berpaham kontekstual mutlak dimiliki seorang pengkaji hukum Islam (mujtahid). Hal ini tidak lain agar kemaslahatan yang hakiki dan universal dapat diwujudkan.

1. Pemeliharaan Agama (*Muḥāfaẓah al-Dīn*)

Dalam agama terkumpul ajaran-ajaran yang berkaitan dengan akidah, ibadah, hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada manusia. Semua terangkum dalam rukun iman dan rukun Islam. Dengan melaksanakan semua ketentuan ini menjadikan manusia disebut sebagai orang yang menjalankan kehendak *al-shāri*' dan termasuk memelihara agama.[71]

Salah satu contoh tentang pemeliharaan agama adalah shalat. Shalat adalah kewajiban bagi setiap umat Islam, sehingga kedudukan shalat pun berada di kebutuhan *al-ḍarurīyah* (primer), tanpa melaksanakan shalat status keislaman seseorang sangat dipertanyakan, bahkan bukan termasuk beragama Islam. Selanjutnya pada tingkat kebutuhan *al-ḥājīyah* (sekunder), demi terlaksananya shalat ini dengan baik dibutuhkan berbagai fasilitas seperti mesjid. Tanpa mesjid pun shalat bisa dilaksanakan -bahkan di mana pun asalkan tempatnya suci shalat dapat dilakukan- tetapi hanya menyulitkan bagi yang melaksanakannya.[72] Adapun untuk memenuhi kebutuhan *al-taḥsinīyah* (tersier) adalah mesjid yang difasilitasi berbagai hal seperti ruangan yang luas, tempat wudhu yang memadai, kipas angin bahkan yang berAC dan sebagainya.

2. Pemeliharaan Jiwa (*Muḥāfaẓah al-Nafs*)

Upaya untuk memelihara jiwa (diri) dan berlangsungnya kehidupan manusia, Islam mewajibkan untuk mencapai tegaknya jiwa, yaitu terpe-

---

[71] Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 200.

[72] Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 46.

nuhinya makanan pokok, minuman, pakaian, tempat tinggal. Ada juga tentang hukum *al-qiṣāṣ* (hukuman setimpal), *al-diyah* (denda), *al-kaffārah* (tebusan) terhadap orang yang menganiaya jiwa. Dikenakan hukum haram bagi orang yang mengarahkan atau menggunakan jiwa kepada kerusakan dan wajib bagi setiap orang menjaga jiwanya (diri) dari bahaya.[73]

Salah satu contoh tentang pemeliharaan jiwa adalah makan. Makan sangat penting oleh tubuh dan untuk hidup manusia, sehingga makan pun termasuk kebutuhan *al-ḍarurīyah* (primer). Adapun pada tingkat kebutuhan *al-ḥājīyah* (sekunder) yaitu makan sebanyak dua atau tiga kali sehari. Disamping itu dibutuhkan pula peralatan masak seperti kompor. Tanpa kompor, manusia bisa saja memasak dengan cara yang lain, hanya saja cukup menyulitkan jika selalu membuat perapian yang bahan utamanya kayu, sementara kayu sendiri di masyarakat perkotaan sulit diperoleh. Pemenuhan kebutuhan *al-taḥsinīyah* (tersier) dalam bidang ini misalnya memasak makanan menggunakan alat teknologi canggih dan menu yang dimakan pun memenuhi empat sehat lima sempurna.

3. Pemeliharaan Akal (*Muḥāfaẓah al-'Aql*)

Akal adalah anggota tubuh yang vital pada manusia. Dengan akal inilah manusia dapat membedakan, merasa dan mengetahui segala sesuatu yang dapat diraihnya baik sesuatu pada dirinya atau pun di luar dirinya. Hal ini karena akal bukan hanya sekedar sebagai anggota tubuh, tetapi ia juga merupakan gerak. Gerak akal inilah yang membuat ia mampu melakukan sesuatu melalui anggota tubuh yang lain.[74]

Salah satu contoh tentang pemeliharaan akal adalah kewajiban belajar memperoleh ilmu pengetahuan. Belajar sendiri adalah wajib dan kedu-

---

[73] Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 201.

[74] Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah, *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Sharī'ah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 143.

dukan belajar menempati kebutuhan *al-ḍarurīyah* (primer). Belajar yang kaitannya dengan kebutuhan *al-ḥājīyah* (sekunder) adanya tempat belajar seperti kelas, kursi dan meja serta papan tulis. Tanpa ada kelas, kursi dan meja, proses belajar tetap dapat dilaksanakan, tetapi hanya menyulitkan dalam kegiatan belajar mengajar. Adapun belajar yang ada kaitannya dengan kebutuhan *al-taḥsinīyah* (tersier) adalah lengkapnya fasilitas ruang belajar berikut pula dengan desain ruangan yang menyenangkan.

4. Pemeliharaan Keturunan (Muḥāfaẓah al-Nasl/al-Nasb)

Keturunan adalah generasi penerus bagi setiap orang. Oleh karena itu keturunan merupakan kehormatan (*al-'rḍ*) bagi setiap orang dan karena kedudukan keturunan inilah Islam sangat memperhatikan agar keturunan yang dilahirkan berasal dari hubungan yang jelas dan sah menurut agama dan negara. Dengan demikian, Islam melarang zina demi terpeliharanya keturunan.[75]

Dalam Islam pemeliharaan keturunan hukumnya wajib karena itu untuk menghalalkan hubungan seksual Islam mewajibkan penyelenggaraan akad nikah yang sah. Akad nikah berkedudukan sebagai kebutuhan *al-ḍarurīyah* (primer) dan untuk memperkuat pengakuan terhadap akad nikah ini serta adanya kepentingan untuk perlindungan diri pada masa selanjutnya, maka dalam kebutuhan *al-ḥājīyah* (sekunder) pelaksanaan akad nikah harus diketahui dan dicatat oleh petugas yang berwenang. Tanpa pencatatan secara resmi akad nikah tetap sah, hanya saja tidak memiliki kekuatan hukum yang tetap sehingga menimbulkan kesulitan baik kepada istri, anak dan termasuk pula kepada suami di kemudian hari. Adapun untuk kebutuhan *al-taḥsinīyah* (tersier) akad nikah ini diselenggarakan secara meriah untuk mengumpulkan keluarga besar dan handai taulan.

---

[75] Ḥirzillāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm*, 120.

5. Pemeliharaan Harta (*Muḥāfaẓah al-Māl*)

Harta ini atau apapun yang ada di dunia ini pada hakikatnya milik Allah, sementara harta yang ada di tangan manusia hanya berupa pin-jaman yang akan dipertanggungjawabkan di hari perhitungan kelak. Agar harta ini dapat dipertanggungjawabkan maka penggunaannya pun harus sesuai dengan yang ditentukan dalam Islam. Salah satu contoh yang ber-kaitan dengan pemeliharaan harta yang berkedudukan sebagai kebutuhan *al-ḍarurīyah* (primer) adalah wajibnya setiap orang bekerja untuk meme-nuhi kebutuhan hidupnya dan keluarga yang menjadi tanggung jawabnya. Namun sekecil apapun pekerjaan yang digeluti yang penting termasuk pekerjaan yang sah dengan hasil yang halal.

Untuk membantu kelancaran pekerjaan yang dilakukan, dibutuhkan alat atau peralatan lainnya sesuai dengan pekerjaan yang digeluti. Per-alatan ini berkedudukan sebagai kebutuhan *al-ḥājīyah* (sekunder) dan tanpa peralatan pun pekerjaan yang digeluti dapat dilakukan tetapi me-nyulitkan bagi si pelaku dalam memaksimalkan perkerjaannya. Adapun kebutuhan *al-taḥsinīyah* (tersier) adalah terpenuhi dan lengkapnya fasi-litas kerja sehingga target-target yang ditentukan dapat dicapai.

E. Cara Mengetahui Maqāṣid al-Sharī'ah

Maqāṣid al-sharī'ah yang merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh* tidak terlepas dari pemikiran atau logika. Oleh karena itu tentu diperlukan ta-hap-tahapan untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri. Langkah-langkah tersebut adalah:

1. *Istiqrā'*

Istiqrā' adalah metode untuk mencari, menelaah dan mengidentifi-kasi (*taṣaffuh*) dalil-dalil yang berkaitan dengan tema-tema tertentu (*juz-'īyah*) yang kemudian diberikan kesimpulan sebagai sebuah generalisasi

terhadap suatu tema. Kesimpulan ini merupakan suatu kaidah *kullī* (menyeluruh) atau *aghlabī* (sebagian besar yang dominan) untuk dijadikan patokan atau hukum bagi tema lain yang serupa.[76]

Lebih mudahnya *istiqrā*' ini adalah cara melakukan kajian induktif. Induktif itu adalah suatu cara yang dilakukan untuk mendapatkan suatu pengetahuan ilmiah dimulai dari pengkajian terhadap masalah atau persoalan-persoalan khusus untuk kemudian menarik kesimpulan yang bersifat umum.[77] Misalnya ada seseorang yang ingin mengkaji tentang kewajiban atau beban hukum pada manusia. Ia pun mengidentifikasi ayat-ayat yang mungkin masuk ke dalam tema yang dikaji dan kemudian mengkaji secara satu persatu (khusus) yang akhirnya dari kajian yang dilakukan diperoleh suatu kesimpulan (umum) bahwa beban hukum tersebut untuk kebaikan manusia. Kebaikan inilah yang merupakan tujuan atau maksud ditetapkannya suatu beban hukum pada manusia, sehingga itulah yang disebut *maqāṣid al-sharī'ah*. Secara tidak langsung pula, -bahkan secara langsung pun-[78] melalui kajian metode *istiqrā*' ini dapat diketahui '*illah* suatu hukum.[79] Pendapat ini cenderung masuk akal, karena ketika mengkaji apa yang menjadi tujuan Allah menetapkan suatu hukum, tentu diiringi pula dengan pertanyaan mengapa Allah menetapkan hukum tersebut. Pertanyaan mengapa yang demikian itu adalah merupakan pertanyaan untuk menggali suatu '*illah* pada suatu ketentuan.

2. Menggali Motif ('*Illah*) pada suatu Perintah atau Larangan

Di dalam nas baik al-Qur'an atau pun hadis sering ditemukan bentuk perintah (*al-amr*) dan larangan (*nahy*) baik untuk dilaksanakan atau pun

---

[76] Al-Ṭayyib al-Sanūsī Aḥmad, *al-Istiqrā' wa Atharuhu fī al-Qawā'id al-Uṣūlīyah wa al-Fiqhīyah* (Riyāḍ: Dār al-Tadmurīyah, 2008), 51.

[77] Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 57.

[78] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 190.

[79] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 126.

ditinggalkan. Dalam bentuk yang seperti ini tentu ada motif (‘*illah*) yang melatarbelakangi munculnya perintah atau larangan itu. Penggalian motif ini penting dilakukan agar setelah mengetahui motif yang dimaksud dapat pula mengkaji maksud dari suatu nas. Penggalian motif ini dapat dilakukan dengan cara *masālik al-’illah* dengan beberapa alternatif di bawah ini:

a. *Al-Ijmā’*

Para ulama hampir dipastikan menyepakati bahwa setiap hukum memiliki ‘*illah*. Oleh karena itu salah satu cara untuk mengetahui ‘*illah* pada suatu hukum adalah melalui *al-Ijmā*’. *Al-Ijmā*’ itu sendiri adalah kesepakatan ulama untuk menetapkan ‘*illah* pada suatu persoalan hukum. Misalnya, yang menjadi ‘*illah* perwalian terhadap anak kecil dalam masalah harta adalah “masih kecil”. Maksudnya masih kecil itulah menjadi ‘*illah* hukumnya dan ‘*illah* ini di*qiyās*kan kepada perwalian dalam masalah nikah.[80]

b. Nas

Nas yang dimaksudkan di sini adalah al-Qur’an dan Hadis. *‘Illah* di dalam nas ini adakalanya bersifat pasti (*qaṭ’ī*) yang tertulis pada nas itu sendiri dan adakalanya tidak jelas sehingga mengandung kemungkinan yang lain (*muḥtamilah*). Dikatakan dalam bahasa lain bahwa ‘*illah* ada yang *manṣūṣah* (tertulis pada nas secara eksplisit) ada pula yang *mustanbaṭah* (diteliti dan digali).[81]

---

[80] Ibid., 129.

[81] Ibid., 130-135.

c. ***Al-Īmā'***

Al-Īmā' adalah penyertaan sifat dengan hukum dan disebutkan dalam lafal. Tetapi ada juga ulama yang menyatakan bahwa penyebutan sifat ini dapat di*istinbāṭ*kan. Adapun hukum yang menyertai sifat itu dapat ditetapkan melalui nas dan dapat ditetapkan melalui ijtihad. [82]

Misalnya, ketika seorang Arab Badui menyatakan kepada Nabi saw bahwa ia telah mencampuri isterinya di siang hari bulan Ramadhan, Nabi saw bersabda, *"Merdeka-kanlah seorang budak".* Penetapan hukum wajib memerdekakan budak uncul setelah Arab Badui itu mengatakan bahwa ia telah membatalkan puasanya dengan mencampuri istrinya di siang hari bulan Ramadhan. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan tersebut menjadi '*illah* diberlakukannya hukum wajib memerdekakan seorang hamba sahaya.

d. ***Al-Munāsabah***

Al-Munāsabah menetapkan 'illah hukum melalui semata-mata melihat dari adanya kesesuaian kandungan sifat hukum yaitu adanya pencapaian terhadap kemaslahatan atau penolakan terhadap kemudaratan; bukan berdasarkan nas atau yang lainnya.[83] *Al-Munāsabah* ini sepertinya berkaitan erat dengan *ri'āyat al-maqāṣid* (pemeliharaan maksud-maksud hukum) atau dengan *takhrīj al-manāṭ* (mendapatkan '*illah* hukum *aṣl* semata-mata mengaitkan antara *munāsabah* dengan hukum).

---

[82] Ibid., 136-143.

[83] Ibid., 144-152.

Salah satu persoalan yang dapat dicontohkan melalui *munā-sabah* adalah perbuatan zina. Zina merupakan suatu perbuatan yang dapat diukur. Hukum haram berzina sejalan dengan logika yaitu pemeliharaan keturunan (kemaslahatan) dan menghindari tercampurnya nasab dan tidak dapat membedakan suatu keturunan (menolak kemudaratan).

e. *Al-Sibr wa al-Taqsīm*

Al-sibr adalah pengujian terhadap beberapa sifat yang terdapat dalam suatu hukum. Apakah sifat tersebut layak untuk dijadikan ‘*illah* hukum atau tidak. Setelah itu baru diambil satu sifat yang paling tepat dijadikan ‘*illah*. Adapun al-*taqsīm* adalah membatasi ‘*illah* pada satu sifat dari beberapa sifat yang dikandung oleh suatu nas. Oleh karena itu dengan cara *al-sibr wa al-taqsīm* ini memungkinkan terjadinya perbedaan di kalangan ulama. Semuanya tergantung dengan kekuatan analisis dan pengujian dilakukan.[84]

f. *Tanqīḥ al-Manāṭ*

Tanqīḥ al-manāṭ adalah suatu upaya untuk menentukan ‘*illah* dari berbagai sifat. Sifat yang dipilih untuk dijadikan ‘*illah* adalah sifat-sifat yang terdapat dalam nas. [85]

Misalnya, mencari ‘*illah* hukum *kaffārah* bagi yang melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan. Dalam sebuah hadis terdapat beberapa sifat yang dapat dijadikan ‘*illah*, misalnya yang disenggama itu seorang wanita dan yang disenggama itu isterinya sendiri. Namun dari dua sifat itu dipandang tidak tepat dijadikan ‘*illah,* karena ‘*illah* pada dasarnya harus membuat

---

[84] Ibid., 155-158.

[85] Ibid., 161-164.

hukum dapat berlaku umum, sementara ‘*illah* disebutkan masih mengandung celah bahwa senggama dengan bukan istri dan bukan seorang wanita tentu hukumannya lebih berat. Agar ‘*illah* dan hukumnya berlaku umum, maka diperlukan untuk memilih sifat senggama di siang hari Ramadhan yang paling tepat. Pemilihan ‘*illah* yang diisyaratkan nas ini disebut dengan *tanqīḥ al-manāṭ*.

g. *Al-Shibh*

Al-shibh adalah menyamakan suatu cabang (*far'u*) kepada pokok (*aṣl*) dengan melihat keserupaan beberapa sifat pada keduanya untuk disamakan. Metode ini disebut *qiyās al-shibh* dan metode ini pun terbagi kepada dua yaitu *qiyās al-shibh* yang dominan dan *qiyās al-shibh* semu. *Qiyās al-shibh* yang dominan adalah mengaitkan *far'u* yang mempunyai bentuk kesamaan dengan dua hukum *al-aṣl*, tetapi kemiripannya dengan salah satu sifat lebih dominan dibandingkan dengan sifat lainnya. Contohnya, menyamakan hamba sahaya dengan harta karena (‘*illah*) status hamba itu bisa dimiliki, atau menyamakan hamba sahaya dengan orang merdeka disebabkan (‘*illah*) ia adalah manusia seperti orang merdeka. Adapun *qiyās* yang semu*,* yaitu meng*giyās*-kan sesuatu kepada yang lain semata-mata karena kesamaan bentuknya. Contohnya, menyamakan kuda dengan keledai dalam hal zakat. Apabila keledai tidak wajib dikeluarkan zakat maka kuda pun tidak wajib pula.[86]

---

[86] Ibid., 153-155.

h. *Al-Dawrān*

Al-dawrān adalah berkaitan dengan adanya suatu hukum ketika adanya sifat dan tidak adanya hukum ketika sifat itu sudah tidak ditemukan lagi. Hal ini menunjukkan bahwa sifat yang selalu menyertai hukum itu disebut ‘*illah* hukum.[87] Konsep *al-dawrān* ini sepertinya sejalan dengan kaidah ‘*illah* itu sendiri yaitu[88] إنّ الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما yang artinya “sesungguhnya hukum itu ada tergantung dengan ada atau tidak adanya ‘*illah*, bukan tergantung dengan hikmah”. Kaidah ini juga menegaskan bahwa hikmah tidak dapat dijadikan sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum karena hikmah dirasakan berbeda oleh setiap orang.

i. *Al-Ṭard*

Al-Ṭard adalah mengaitkan hukum dengan sifat yang keduanya sebenarnya tidak memiliki keserasian. Misalnya pukul orang buta itu. Perintah memukul di sini tidak ada kaitannya dengan sifat orang yang dipukul yaitu buta. Oleh karena itu mayoritas ulama pun tidak menjadikan *al-ṭard* ini sebagai metode yang kuat untuk menggali ‘*illah* hukum.[89]

3. Perintah dan Larangan yang *al-Ibtidā’ī* dan *al-Taṣrīḥī*

Suatu perintah atau larangan yang dijadikan alasan atau pedoman adalah maksud awalnya (*al-ibtidā’ī*), bukan maksud yang mengiringi atau ada kaitannya dengan persoalan yang lain. Misalnya adanya larangan melakukan jual beli pada Q.S.al-Jumu’ah ayat 9. Maksud awalnya adalah untuk bersegera berjalan (*sa’y*) menuju mesjid melakukan shalat Jumat

---

[87] Ibid., 159.

[88] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 651.

[89] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 160.

(فاسعوا الى ذكرالله), bukan memahami larangan jual beli karena larangan ini hanya pengiring. Sebab perintah *sa'y* ini tidak maksimal dilakukan jika tidak meninggalkan jual beli. Selanjutnya keadaan perintah atau larangan itu mesti *al-taṣrīḥī*. Maksudnya baik perintah atau larangan mesti menggunakan bentuk (*ṣighah*) yang jelas; bukan perintah atau larangan yang tersirat.[90]

4. Mengkaji *Irādah* suatu Ketentuan

Salah satu untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* adalah dengan cara mempelajari keinginan (*irādah*) hukum itu sendiri. Misalnya dalam Q.S. al-Baqarah ayat 185 bahwa Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran bagi manusia. Begitu juga pada Q.S. al-Māidah ayat 6 bahwa Allah tidak menghendaki manusia itu mengalami kesulitan dalam beragama.[91]

5. Lafal-lafal bermakna Kemaslahatan dan Kemudaratan

Cara lainnya untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* adalah melalui kajian terhadap lafal-lafal yang digunakan baik dalam al-Qur'an atau pun dalam hadis Nabi. Dari kajian ini dapat diketahui ada lafal yang maknanya dapat dikaitkan dengan kemaslahatan (*al-maṣāliḥ*), ada pula lafal yang maknanya dapat dikaitkan dengan kemudaratan atau kerusakan (*al-mafāsid*).[92]

Lafal-lafal tersebut seperti *al-khair* (baik), *al-sharr* (buruk), *al-naf'* (manfaat), *al-ḍarr* (mudarat), *al-ḥasanāt* (kebaikan), *al-sayyi'āt* (keburukan), *al-ḥasan* (baik), *al-qabīḥ* (jelek), *al-maḥbūb* (disukai), *al-makrūh* (dibenci), *al-'urf* (arif) dan *al-nakr* (ingkar).[93] Salah satu contoh, bebe-

[90] Ibid., 165-166.
[91] Ibid., 168-169.
[92] Ibid., 171.
[93] Ibid.

rapa lafal ini dapat dilihat pada Q.S. al-Baqarah [2: 216] yang di dalamnya menggunakan lafal "*kurh*", "*takrahū*", "*khair*", "*tuḥibbū*" dan "*sharr*". Lafal-lafal ini sangat berkaitan dengan kemaslahatan dan kemudaratan atau kemaslahatan dan keburukan yang dari lafal-lafal ini pula dapat diketahui maksud Allah menetapkan hukum dalam ayat di atas.

6. *Sukūt al-Shāri'*

Dalam beberapa persoalan yang terjadi, terkadang tidak ditemukan ketentuan hukum yang mengaturnya. Posisi inilah yang disebut dengan *sukūt al-shāri*' (diamnya *shāri*') terhadap hukum suatu persoalan. Kendatipun demikian tentu *sukūt al-shāri*' ini bukan berarti tidak ada atau kosongnya hukum sama sekali, melainkan dengan diamnya *shāri*' menjadi lahan berkreativitas (ijtihad) untuk menemukan hukum suatu ketentuan. Hasil kajian yang dilakukan dapat diperoleh status hukum yang berbentuk bisa jadi wajib, sunnah (keduanya tergolong perintah), haram, makruh (keduanya tergolong larangan) atau mubah (tergolong sebagai pilihan untuk dilakukan atau tidak dilakukan).

Kaitannya dengan *maqāṣid al-sharī'ah* disebutkan bahwa apapun yang dilakukan untuk menguatkan dan mempertahankan posisi *maqāṣid al-sharī'ah*, maka langkah yang dilakukan itulah yang dimaksud sebagai maksud syarak. Begitu juga setiap kajian yang dilakukan bersesuaian atau sejalan dan tidak bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, maka kajian tersebut dan hasilnya adalah sebagai melakukan kehendak syarak.[94]

[94] Ibid., 175.

F. Hubungan *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan Beberapa Metode *Ma'nawiyah*

1. Maqāṣid *al-Sharī'ah* dan *al-Qiyās*

Al-qiyās dalam arti etimologi adalah ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain.[95] Secara terminologi diartikan dengan redaksi yang berbeda-beda di antaranya:

تعدّية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة[٩٦]

Artinya: *"memberlakukan hukum asal kepada hukum far' disebabkan kesatuan 'illah yang tidak dapat dicapai melalui hanya dengan pendekatan bahasa".*

عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبط من حكم الأصل[٩٧]

Artinya: *"menyamakan 'illah yang ada pada far' dengan 'illah yang ada pada aṣl yang diistinbāṭkan dari hukum aṣl"*

إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعى بأمر منصوص على حكمه لإشتراكهما فى علة الحكم[٩٨]

Artinya: *"menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas disebabkan kesatuan 'illah hukum antara keduanya".*

---

[95] Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 124.

[96] 'Ubaydillāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī ṣadr al-Sharī'ah, *Tanqīḥ al-Uṣūl*, Vol. II (Makkah: Maktabat al-Bāz, t.th.), 52

[97] Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 130.

[98] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 603.

Dapat disimpulkan *al-qiyās* adalah menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas (*far'*) kepada hukum (*ḥukm al-aṣl*) suatu persoalan yang telah diatur dalam nas (*aṣl*) disebabkan adanya persamaan *'illah*. Artinya suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, disamakan hukumnya dengan suatu persoalan yang diatur oleh nas karena adanya persamaan *'illah*.

Ada beberapa unsur yang harus terpenuhi ketika menggunakan *al-qiyās* yaitu adanya *aṣl*, *far'*, *'illah* dan *ḥukm al-aṣl*.[99] *Aṣl* adalah suatu persoalan yang telah diatur dalam nas, *far'* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, *'illah* adalah sifat yang menjadi motif atau motivasi dalam menentukan adanya hukum[100] dan *ḥukm al-aṣl* adalah status hukum yang terdapat pada *aṣl*. Contoh keempat unsur ini, haramnya wisky karena di*qiyās*kan dengan haramnya khamar. Khamar dalam al-Qur'an, 5: 90-91 sebagai *aṣl*, berbagai jenis minuman keras dan obat-obat terlarang lainnya serta obat oplosan untuk difungsikan seperti *khamar* yang merupakan persoalan baru disebut *far'*, sementara adanya zat yang memabukkan disebut *'illah* dan *ḥukm al-aṣl*nya adalah haram.

Letak hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *al-qiyās* adalah di bagian *'illah*. Sebagaimana dijelaskan pada bagian makna *maqāṣid al-sharī'ah* bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* tidak hanya berkaitan dengan untuk apa suatu hukum ditetapkan (hikmah; tujuan), tetapi berkaitan pula dengan mengapa hukum itu ditetapkan (*'illah*). Oleh karena itu menurut beberapa ulama bahwa *Maqāṣid al-sharī'ah* ada yang berkaitan dengan hikmah atau tujuan ditetapkannya hukum dan ada pula yang berkaitan dengan *'illah* atau motif (*al-bā'ith, al-dā'ī* atau *al-mu'aththir*). Salah satu rukun *al-qiyās* adalah *'illah*. Berarti *'illah* adalah bagian dari *al-qiyās*,

---

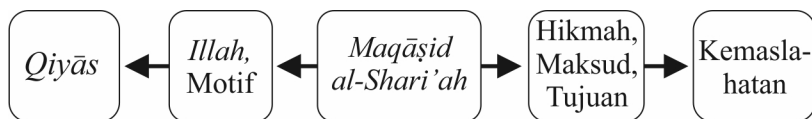
[99] Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 130.

[100] Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 84.

sementara *maqāṣid al-sharī'ah* juga memiliki hubungan dengan *'illah* sehingga inilah inti dari hubungan kedua metode ini.

Tujuan dari semua penetapan hukum baik yang dihasilkan melalui metode *al-qiyās* dan terlebih lagi hukum yang dihasilkan dari kajian *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kemaslahatan. Kemaslahatan ini merupakan tujuan tertinggi dari semua penetapan hukum, karena tidak mungkin hukum yang ditetapkan adalah untuk menyengsarakan masyarakat pelaku hukum. Kendatipun terjadi yang seakan-akan hukum membuat kesusahan, tetapi dapat dipastikan bahwa hal tersebut terjadi karena adanya faktor internal (pemikiran, persepsi, perasaan, prasangka) atau eksternal (lingkungan, pergaulan, masyarakat) *mukallaf* itu sendiri.

Jika dikaitkan dengan *khamar* (berbagai jenis minuman keras dan obat-obat terlarang lainnya serta obat oplosan untuk difungsikan seperti *khamar*) seperti yang dicontohkan di atas, maka *'illah* larangan *khamar* adalah karena adanya zat yang dapat memabukkan. Hukum haram *khamar* dan teman-temannya bukan melihat sedikit ataupun banyak ia dikonsumsi, tetapi ia diharamkan karena adanya zat atau unsur yang dapat memabukkan. Tujuan diharamkannya *khamar* tidak lain adalah untuk memelihara berbagai hal yang salah satunya adalah memelihara akal. Hal ini tidak lain adalah bentuk kemaslahatan.

Hubungan yang digambarkan di atas dapat dilihat dalam skema berikut ini:

2. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan *al-Istiḥsān*

Al-istiḥsān yang berasal dari timbangan إستحسن- يستحسن- إستحسانا bermakna "menganggap adanya suatu kebaikan". Maksudnya "mencari

yang paling baik untuk diikuti (diterapkan) karena pada dasarnya diperintahkan untuk melakukannya”.[101]

Al-istiḥsān secara terminologi:

العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه[١٠٢]

Artinya: *“meninggalkan keharusan melakukan al-qiyās untuk melakukan al-qiyās lain yang lebih kuat dari al-qiyās sebelumnya”.*

Ditinggalkannya *al-qiyās* ini karena pengaruhnya terhadap hukum sangat lemah bahkan membawa kepada kemudaratan, sementara ada *al-qiyās* lain yakni *al-istiḥsān* memiliki pengaruh kuat terhadap hukum yang dapat membawa kepada kebaikan. Dalam mazhab al-ḥanafī *al-qiyās* yang ditinggalkan adalah *al-qiyās al-jalī*, sementara maksud dari *al-qiyās* yang lain adalah *al-qiyās al-khafī* atau *al-istiḥsān*.

Al-Istiḥsān dalam mazhab al-Mālikī adalah:

العمل بأقوى الدليلين[١٠٣]

Artinya: *“mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat”*

الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى[١٠٤]

Artinya: *“memberlakukan kemaslahatan juz’ī ketika berhadapan dengan ketentuan umum”.*

---

[101] Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal al-Sarkhisī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993), 200.

[102] Ḥusayn Muḥammad Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash’atuhā wa Taṭawwuruhā – Uṣūluhā wa Taṭbīqātuhā*, Vol. II (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2001), 469.

[103] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 738.

[104] Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid II, Vol. IV (al-Mamlakah al-Su‘ūdīyah al-‘Arabīyah: Wuzārat al-Shu’ūn al-Islāmīyah, t.th.), 148-149.

Berdasarkan definisi ini mazhab al-Mālikī meninggalkan *al-qiyās* karena bertentangan dengan *al-'urf* yang telah dikenal luas atau karena dengan kemaslahatan yang lebih kuat atau juga karena dapat membawa kepada kesulitan dan kesusahan.[105]

Dalam mazhab al-Ḥanbalī *al-istiḥsān* diartikan:

أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه[١٠٦]

Artinya: *"meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya".*

Meninggalkan atau berpalingnya dari satu hukum kepada hukum yang lebih kuat tentunya adalah untuk memelihara atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan kepada seluruh masyarakat Islam. [107]

Dapat disimpulkan *al-istiḥsān* memiliki dua makna. *Pertama*, yaitu lebih mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata)[108] karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās al-khafī*. *Kedua*, memberlakukan hukum *juz'ī* daripada melaksanakan hukum *kullī* (ketentuan umum) disebabkan adanya

---

[105] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā ؟*Vol. II, 472. Lihat juga Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 738.

[106] 'Abd al-Lāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir fī Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn ḥanbal*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Rayyān, 1998), 473. Lihat juga 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *Itḥāf Dhawī al-Baṣā'ir Sharḥ Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*, Jilid IV (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1996), 289-290.

[107] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 740.

[108] *Qiyās jalī* seperti yang disebutkan di atas adalah *qiyās* yang dikenal dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, yakni upaya yang dilakukan untuk menyamakan status hukum yang tidak diatur dalam nas (al-Qur'an atau hadis) kepada status hukum suatu persoalan yang telah diatur dalam nas (al-Qur'an atau hadis) disebabkan adanya persamaan *'illah*.

dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum hukum *juz'ī* tersebut. Kedua makna ini kemudian dapat disatukan menjadi "menguatkan suatu dalil atas dalil lain yang berlawanan dengan *tarjīḥ* yang diakui oleh syarak dan yang terpenting dalam *al-istiḥsān* adalah tercapainya *rūḥ al-ḥukm*".[109]

Mayoritas ulama menggunakan *al-istiḥsān* sebagai dalil atau metode dalam menjawab persoalan-persoalan baru dalam hukum Islam.[110] Imam Shāfi'ī sendiri tidak menyebutkan *al-istiḥsān* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya, tetapi bukan berarti ia menolak secara mutlak. Ia hanya memperketat penggunaan *al-istiḥsān* agar tidak digunakan untuk kepentingan individu, kesenangan dan hawa nafsu serta menetapkan hukum tidak berdasarkan dalil yang kuat. Beberapa dari kalangan ulama menilai Imam Shāfi'ī sebenarnya juga menggunakan *al-istiḥsān*. Hal ini dapat dilihat beberapa kali ia menggunakan kata *al-istiḥsān* secara langsung dalam menjawab persoalan hukum Islam[111] atau menggunakan kata lain "*astaḥibbu dhālik*- أستحبّ ذلك" yang menurut al-Sarakhsī tidak ada bedanya dengan "*astaḥsinu*-أستحسن".[112]

Letak hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *al-istiḥsān* adalah berada pada proses perpindahan hukum kepada hukum yang lain yang dipandang lebih kuat atau menguatkan salah satu dalil kepada dalil lain yang lebih kuat. Memang fungsi seperti ini secara eksplisit adalah konsep

---

[109] A. Djazuli, Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), 161 dan 166.

[110] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 474.

[111] Ibid., Vol. I, 179. Lihat al-Bannānī, ḥāshiyah al-'Allāmah al-Bannānī 'alā Sharḥ al-Jalāl Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī 'alā Matn Jam' al-Jawāmi', Vol. II (Indonesia-Semarang: ṭaha Putra, t.th.), 345.

[112] Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II, 201.

al-istiḥsān, tetapi sebenarnya di dalam diri *maqāṣid al-sharī'ah* pun secara implisit ada juga konsep serupa. Konsep tersebut terdapat pada kaidah berikut ini:

التمييز بين المقاصد والوسائل[١١٣]

Artinya: *"dipandang perlu adanya pembedaan antara al-maqāṣid dan al-wasā'il".*

Jika dipahami bahwa kaidah di atas adalah untuk menjelaskan bahwa *al-maqāṣid* dan *al-wasā'il* atau *al-wasīlah* (perantara; media) adalah berbeda. *Al-maqāṣid* adalah merupakan tujuan utama dari sesuatu sementara *al-wasā'il* atau *al-wasīlah* adalah perantara untuk menyampaikan kepada suatu tujuan. Dikatakan dalam bahasa lain bahwa sementara *al-wasā'il* atau *al-wasīlah* adalah perantara untuk tercapainya tujuan dari *al-maqāṣid* atau *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu *al-maqāṣid* dan *al-wasā'il* atau *al-wasīlah* perlu dibedakan fungsi keduanya.

Jika dibuat contoh, misalnya dalam pembagian harta waris. Secara *al-istiḥsān* pembagian waris dapat dibagi secara *farāiḍ*. Namun karena ada alasan lain, bahkan alasan ini cukup kuat untuk dipertimbangkan akhirnya berpindahlah pembagian harta waris dari *farāiḍ* ke cara yang lain misalnya membagi bagian secara rata tanpa membedakan jenis kelamin ahli waris. Adanya perpindahan ini tujuannya adalah untuk kemaslahatan dan kerukunan antar ahli waris.

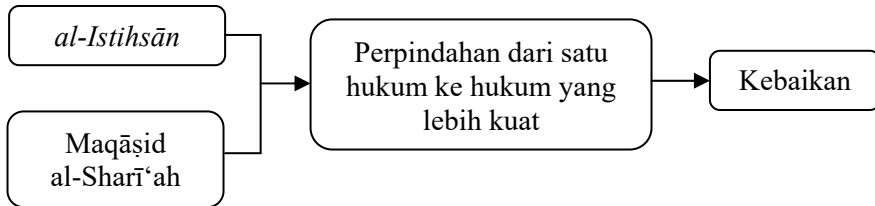
Contoh di atas juga sejalan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam pandangan *maqāṣid al-sharī'ah* pembagian harta waris dengan cara *farāiḍ* adalah lebih sesuai dengan yang ditentukan dalam nas. Namun karena adanya alasan lain yang lebih dapat membuat para ahli waris dapat menerimanya maka akhirnya dibagi berdasarkan kesepakatan. Cara pem-

---

[113] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 77. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 219.

bagian harta waris sebagaimana disebutkan dalam kaidah di atas sebagai *al-wasīlah*, media atau sarana sementara secara *al-maqāṣid* adalah terbaginya harta waris dengan baik dan tercapainya kemaslahatan yang benar-benar dapat dirasakan oleh masing-masing oleh ahli waris.

Untuk tercapainya kemaslahatan bersama di antara para ahli waris, apapun metode pembagian yang dalam hal ini disebut *al-wasā'il* atau *al-wasīlah* adalah dapat digunakan asalkan tujuan (*al-maqāṣid*) pembagian harta secara baik dan damai serta berbuah harmonis dapat tercapai. Proses pemilihan metode pembagian harta waris dari *farāiḍ* ke pembagian bagi rata adalah merupakan perpindahan dari hukum satu ke hukum yang lain yang dalam hal ini ia sebagai *al-wasā'il* atau *al-wasīlah*.

Berarti dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dan *al-istiḥsān* memiliki hubungan yang sangat dekat. Keduanya juga memiliki tugas yang sama berupa berpindahnya dari satu hukum ke hukum lain yang dipandang lebih memiliki pengaruh yang kuat. Semuanya jika dilihat dari tujuan adalah sama-sama untuk kebaikan bersama. Hubungan yang digambarkan di atas dapat dilihat dalam skema berikut ini:

3. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan *al-Maṣlaḥah*

Al-maṣlaḥah berasal dari timbangan صلح -يصلح -صلاحا/ صلوحا diartikan sebagai الصلاح yaitu "kebaikan" atau ضدّ الفساد yaitu "kebalikan dari

kerusakan".[114] Ada juga yang memahami *al-maṣlaḥah* ini sebagai المنفعة[115] yaitu "sesuatu yang bermanfaat". Sesuatu yang mengandung kebaikan atau manfaat adalah sebuah istilah untuk menunjukkan kenikmatan, kenyamanan dan media-media yang digunakan untuk memperoleh kenikmatan tersebut. Lawan dari manfaat adalah kerusakan atau mudarat yang merupakan ungkapan untuk menunjukkan suatu kesengsaraan, kepedihan dan media-media yang dapat berakibat timbulnya kemudaratan tersebut. [116]

Al-maṣlaḥah juga disebut sebagai sesuatu yang menolak kemudaratan dan dengan penolakan ini manfaat atau kemaslahatan pun dapat dicapai. Kesimpulan ini sejalan dengan pemahaman para ulama *uṣūl al-fiqh* yang mengatakan bahwa *al-maṣlaḥah* adalah sebuah dalil atau metode yang digunakan dalam penemuan, penggalian dan penetapan hukum Islam. Proses ini dilakukan baik digali dari sumber hukum Islam (al-Qur'an dan Hadis) dengan menggunakan metode deduktif atau pun digali dari sumber empiris dengan menggunakan metode induktif. Namun tetap terfokus untuk mendatangkan kebaikan dan menolak suatu kemudaratan beserta media-media yang menyertainya. [117]

Mempertimbangkan kembali masih mutlaknya konsep *al-maṣlaḥah*, di antara para ulama *uṣūl al-fiqh* ada yang membatasi kemaslahatan. Hal ini dapat dipahami dari pesan yang dikemukakan iman al-Ghazālī:

---

[114] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 2479.

[115] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 27.

[116] Al-Rāzī, *al-Maḥsūl*, Vol. V, 157-158.

[117] Ibid.

نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.[١١٨]

Maksud dari kutipan di atas bahwa kemaslahatan yang dimaksud hanya dibatasi pada pemeliharaan maksud-maksud syarak berupa pemeliharaan agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Setiap kegiatan yang terkandung di dalamnya untuk memelihara kelima hal itu, disebut *al-maṣlaḥah* tetapi jika sebaliknya ia termasuk *al-mafsadah*.

Para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *al-maṣlaḥah* ke beberapa bagian yang dilihat dari berbagai segi. Dilihat dari segi keberadaannya sebagai dalil atau metode, *al-maṣlaḥah* terbagi kepada *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*, *al-maṣlaḥah al-mulghah* dan *al-maṣlaḥah al-mursalah*.[119]

Al-maṣlaḥah al-mu'tabarah adalah nilai kemaslahatan dalam suatu persoalan didukung syarak. *Al-maṣlaḥah* ini terbagi kepada dua yaitu *al-munāsib al-mu'aththir* dan *al-munāsib al-mulā'im*. *Al-munāsib al-mu'aththir* adanya petunjuk secara langsung dari *al-shāri'* terhadap kemaslahatan suatu persoalan. Misalnya larangan berhubungan badan dengan perempuan yang sedang haid karena darah haid mengandung penyakit sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, 2: 222. *Al-munāsib al-mulā'im* adalah tidak ada petunjuk secara langsung dari *al-shāri'* baik dalam bentuk nas maupun *al-ijmā'* tentang kemaslahatan yang dimaksud dan yang ada hanya petunjuk tidak langsung. Misalnya perwalian orang tua terhadap anak perempuannya dengan alasan belum dewasa. Hal inilah

---

[118] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 174.

[119] Ibid., 173-174. Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 163, 165-166. Lihat juga al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. IV, 308.

yang menjadi alasan bagi hukum yang sejenis dengan hal tersebut yaitu perwalian dalam harta milik anak kecil. [120]

Al-maṣlaḥah al-mulghah yaitu nilai kemaslahatan dalam suatu persoalan tidak didukung atau bertentangan dengan syarak sehingga kemaslahatannya pun ditolak. Akal memandang adanya kemaslahatan dalam suatu persoalan, tetapi syarak memiliki ketetapan sendiri sehingga kemaslahatan menurut akal tersebut tidak sejalan dengan syarak. Misalnya berlebih-lebihan dalam beragama khususnya melaksanakan ibadah. Kondisi ini cenderung membuat seseorang menyampingkan kehidupan dunia misalnya tidak berumah tangga karena beranggapan dapat menjauhkan diri dari Tuhan. Dengan tidak berumah tangga seseorang dapat beribadat sepanjang hari dan malam tanpa istirahat. Pandangan itu secara akal dapat diterima, tetapi bertentangan dengan kehendak syarak yang menyatakan tidak ada kerahiban di dalam Islam. [121]

Al-maṣlaḥah al-mursalah atau *al-istiṣlāḥ* yaitu menurut pertimbangan akal adanya suatu kemaslahatan atau kebaikan dalam suatu persoalan dan dipandang sejalan pula dengan kehendak syarak. Persoalannya hanya kemaslahatan tersebut tidak didukung dan tidak pula ditolak syarak. Contohnya persoalan-persoalan baru dalam kehidupan manusia sekarang yang dipandang memiliki nilai kemaslahatan.[122] Oleh karena itu kemaslahatan pada kategori *al-maṣlaḥah al-mursalah* ini perlu pengkajian lebih lanjut untuk mengetahui apakah sejalan dengan kehendak syarak. Salah satu caranya melakukan kajian induktif terhadap berbagai nas yang kemudian diakhiri dengan konklusi terhadap kajian tersebut.

---

[120] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II (Jakarta: Logos, 1999), 329-330.

[121] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 753-754.

[122] Ibid. Lihat juga Asywadie Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih dan Ushul Fikih* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), 117-118.

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan, para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *al-maṣlaḥah* ke dalam tiga bagian. Ketiga bagian yang dimaksud adalah *al-maṣlaḥah al-ḍarūrīyah*, *al-maṣlaḥah al-ḥājīyah* dan *al-maṣlaḥah al-taḥsīnīyah*.

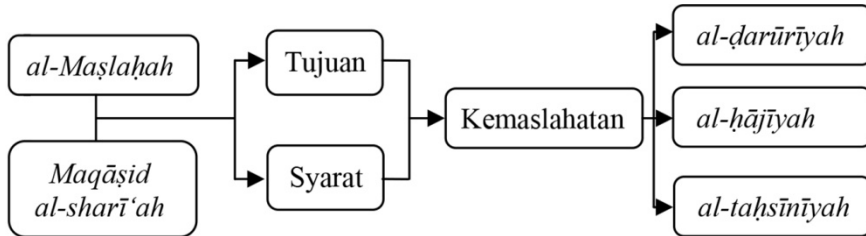
Dalam mengkaji atau menetapkan suatu persoalan hukum menggunakan *al-maṣlaḥah*, para ulama *uṣūl al-fiqh* menentukan beberapa syarat. Suatu persoalan hukum yang dipandang memiliki kemaslahatan disyaratkan mesti termasuk persoalan yang primer (*ḍarūrīyah*), kemaslahatannya dapat dipastikan ada (*qaṭ'ī*), bukan termasuk khayalan atau dalam bentuk prediksi, dapat diterima akal sehat (*ma'qūl*), kemaslahatannya universal atau menyeluruh (*kullī*) ke setiap lapisan masyarakat, dan tidak bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan nas dan *ijmā'*.[123]

Letak hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *al-maṣlaḥah* adalah berada pada kesamaan teori yaitu keduanya membahas tentang *al-maṣlaḥah al-ḍarūrīyah*, *al-maṣlaḥah al-ḥājīyah* dan *al-maṣlaḥah al-taḥsīnīyah*. Ketiga hal ini berujung pada suatu tujuan yang disebut kemaslahatan dan pada kenyataannya keduanya juga sama-sama membahas tentang kemaslahatan. Kemaslahatan itu pun kembali kepada tiga hal yang disebutkan sebelumnya yaitu kemaslahatan primer (*ḍarūrīyah*), sekunder (*ḥājīyah*) dan tersier (*taḥsīnīyah*).

Terbaginya tiga macam kemaslahatan tersebut secara otomatis menunjukkan adanya kemaslahatan yang bertingkat. Untuk memperoleh tingkatan ini mesti dilakukan dengan pengkajian dan tentunya juga terkait dengan kategori-kategori tertentu atau bahkan termasuk syarat-syarat tertentu agar dapat disebut mengandung kemaslahatan. Khusus terkait dengan syarat ini baik *maqāṣid al-sharī'ah* atau pun *al-maṣlaḥah* sama-sama menentukan syarat terhadap sesuatu agar dapat disebut sebagai

---

[123] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 176. Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā* , Vol. II, 494.

kemaslahatan. Maksudnya adalah bahwa syarat-syarat yang ditentukan *al-maṣlaḥah* adalah syarat-syarat yang ditentukan pula oleh *maqāṣid al-sharī'ah*. Hubungan yang digambarkan di atas dapat dilihat dalam skema berikut ini:

Contoh pada persoalan ini sangat banyak. Contoh tersebut terutama berkaitan dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Metode ini lebih spesifik mengkaji persoalan-persoalan baru yang terjadi dalam kehidupan manusia. Misalnya berbagai aturan hukum, berbagai bisnis, berbagai media teknologi, berbagai lembaga dan banyak macamnya. Semuanya digunakan untuk kepentingan bersama asalkan kemaslahatan ini tidak bertentangan dengan syarat-syarat kemaslahatan sebagaimana yang disebutkan sebelumnya.

4. *Maqāṣid al-Sharī'ah dan al-Dharī'ah*

Al-dharī'ah secara etimologi diartikan sebagai الوسيلة "perantara, media atau suatu jalan" atau السبب إلى الشيء "sebagai sebab (untuk menuju) kepada sesuatu".[124] Dalam pandangan para ulama *uṣūl al-fiqh* bahwa *al-dharī'ah* adalah:

ماكان وسيلة وطريقا إلى الشيء[١٢٥]

---

[124] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 1498. ḍayf, et. al., *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, 311.
[125] Al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Vol. IV, 553.

Artinya: *"apa-apa yang menjadi perantara dan menjadi jalan menuju sesuatu"*.

الوسيلة التى يتوصل به إلى الشيئ غيره[١٢٦]

Artinya: *"suatu jalan yang dapat menyampaikan kepada sesuatu yang lainnya"*.

Al-dharī'ah secara terminologi adalah:

هى الوسيلة والطريق الى الشيئ سواء أ كان هذا الشيئ مفسدة أو مصلحة قولا أو فعلا[١٢٧]

Artinya: *"perantara dan jalan kepada sesuatu baik sesuatu itu berbentuk kerusakan atau kebaikan, perkataan atau perbuatan"*.

هى الموصل الى الشيئ الممنوع المشتمل على مفسدة أو الشيئ المشروع المشتمل على مصلحة[١٢٨]

Artinya: *"yang menyampaikan kepada sesuatu baik berupa yang dilarang karena mengandung kerusakan atau kepada sesuatu yang disuruh karena mengandung kebaikan"*.

---

[126] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 902. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā* ؟Vol. II, 531.

[127] 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Mua'assasat al-Risālah, 1998), 245.

[128] Muḥmmad Zakariyā al-Bardīsī, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Thaqafah, t.th), 354.

والذريعة معناها الوسيلة، والذرائع فى لغة الشرعيّين مايكون طريقا لمحرم أو لمحلل فإنه يأخذ حكمه. فالطريق الى الحرام حرام والطريق الى المباح مباح، ومالا يؤدى الواجب إلا به فهو واجب[١٢٩]

Artinya: *al-dharī'ah adalah perantara atau jalan yang dapat membawa kepada yang diharamkan atau kepada yang dibolehkan. Jalan yang membawa kepada yang diharamkan hukumnya haram dan jalan yang membawa kepada yang dibolehkan hukumnya boleh. Hal-hal yang membuat tidak dapat dilaksanakannya suatu kewajiban kecuali melaksanakan wasīlah itu, maka menunaikan wasīlah juga wajib".*

Beberapa pengertian di atas menunjukkan bahwa *al-dharī'ah* adalah suatu media atau perantara yang dapat digunakan untuk menyampaikan atau mengantarkan kepada suatu tujuan yang diinginkan. Tujuan tersebut dapat berupa kemaslahatan untuk manusia baik individu ataupun universal, atau tujuan yang berupa keburukan, kesulitan dan kemudaratan untuk manusia secara individu ataupun universal.

Media atau perantara yang menyampaikan kepada kebaikan dibolehkan bahkan diwajibkan untuk dilakukan, sementara media atau perantara yang bisa menyampaikan kepada kerusakan atau keburukan tidak boleh atau haram untuk dilakukan. Di samping sebagai media, *al-dharī'ah* juga mengandung pengertian sebagai akibat dari suatu perbuatan (akibat hukum). Akibat ini dapat berupa kebaikan dan dapat pula berupa keburukan.

Berdasarkan adanya dua capaian yang diantarkan oleh *al-dharī'ah* maka *al-dharī'ah* lebih populer disebut memiliki dua kemungkinan.[130] *Al-dharī'ah* yang mengantarkan kepada kemaslahatan harus dibuka (*fatḥ*), sementara yang mengantarkan kepada kemudaratan harus ditutup

---

[129] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 228.

[130] Zaydān, al-Wajīz fī Uṣūl, 245.

(*sadd*).[131] *Al-dharī'ah* atau media yang mengantarkan kepada kemaslahatan diartikan sebagai media yang halal, mubah bahkan wajib dilakukan sehingga disebut *fatḥ al-dharī'ah*.[132] *Al-dharī'ah* atau media yang dapat mengantarkan kepada kemudaratan diartikan sebagai media yang haram dilakukan sehingga disebut *sadd al-dharī'ah*. Hal ini sebagaimana yang dikatakan al-Qurāfī:

الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح [١٣٣]

Artinya: *"al-dharī'ah itu sebagaimana wajib untuk menutup jalan karena menuju keburukan, wajib pula membuka jalan karena menuju kebaikan atau karena makruh, sunah, mubah"*.

Para ulama *uṣūl al-fiqh* merumuskan sebuah kaidah *fatḥ al-dharī'ah* sebagai berikut:

مالا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب [١٣٤]

Artinya: *"Sesuatu (ibadah atau muamalah) yang wajib tidak sempurna kecuali dengan al-dharī'ah, maka melaksanakan al-dharī'ah adalah wajib"*.

Begitu juga para ulama merumuskan sebuah kaidah *sadd al-dharī'ah* sebagai berikut:

---

[131] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā* ?Vol. II, 531.

[132] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 228-229.

[133] Al-Bardīsī, *Uṣūl al-Fiqh*, 359.

[134] Abū ḥasan al-Ba'lī al-ḥanbalī, al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Uṣūlīyah wamā Yata'allaq bihā min al-Aḥkām al-Far'īyah (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 81. Lihat juga 'Alī Aḥmad al-Nadwī, al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā Nash'atuhā Taṭawwuruhā Dirāsat Mu'allafātihā Adillatuhā Muhimmatuhā Taṭbīqātuhā (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 106.

ما أدى الى الحرام فهو حرام [١٣٥]

Artinya: "jalan apa saja yang menyampaikan kepada yang haram, maka jalan itu pun diharamkan".

Apabila ingin mengetahui kemungkinan-kemungkinan baik yang bisa mengantarkan kepada kemaslahatan atau mengantarkan kepada kemudaratan, para pengkaji hukum Islam mesti melihat tiga hal yaitu tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, proses pelaksanaan *al-dharī'ah* dan hasil (*al-natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah* atau dalam bahasa al-Shāṭibī yaitu *al-naẓr fī mālāt al-af'āl*.[136] Ketiga hal ini mesti dilihat sebagai satu kesatuan yang integratif. Apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*al-natījah*) kemaslahatan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*al-natījah*) maka pelaksanaan *al-dharī'ah* mesti dibuka secara luas. Namun apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*al-natījah*) kemudaratan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*al-natījah*), maka pelaksanaan *al-dharī'ah* mesti ditutup serapat-rapatnya.

Letak hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *al-dharī'ah* adalah berada di *al-wasīlah* (perantara, media atau suatu jalan). Terkait dengan hubungan ini terdapat sebuah kaidah:

للوسائل حكم المقاصد [١٣٧]

Artinya: *"al-wasā'il (wasilah-wasilah) adalah menempati hukum al-maqāṣid".*

---

[135] 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Jilid II, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 141.

[136] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, Vol. IV, 140-141.

[137] Al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām*, Jilid I, 39.

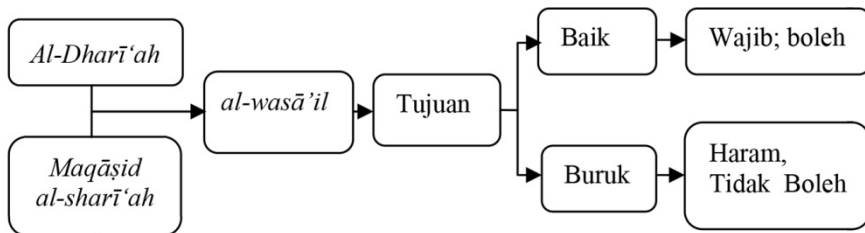
Kaidah ini menunjukkan bahwa hukum *al-wasā'il* adalah mengikuti hukum *al-maqāṣid*. Jika hukum dari *al-maqāṣid* adalah wajib, maka wajib pula hukum bagi *al-wasā'il*.

Kaidah ini juga tidak bertentangan dengan kaidah di bawah ini:

التمييز بين المقاصد والوسائل[١٣٨]

Atinya: *"perlu adanya pembedaan antara al-maqāṣid dan al-wasā'il.*

Pembedaan dalam kaidah ini maksudnya agar dapat dibedakan mana yang disebut sebagai perantara dan mana yang disebut sebagai tujuan. Dengan adanya pembedaan ini dapat diketahui peran masing-masing dan ketika ditemukan adanya kesesuaian antara *al-maqāṣid* dan *al-wasā'il* atau sebaliknya maka berlakulah kaidah للوسائل حكم المقاصد bahwa hukum *al-wasā'il* menempati hukum *al-maqāṣid*.

Hubungan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *al-dharī'ah* lainnya adalah berada di tujuan atau hasil atau akibat dari suatu persoalan. Tujuan akhir dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tercapainya kemaslahatan dan terhindarnya kemudaratan maka begitu juga *al-dharī'ah* yang tujuan akhirnya juga adalah tercapainya kemaslahatan (*fatḥ al-dharī'ah*) dan terhindarnya kemudaratan (*sadd al-dharī'ah*).

[138] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 77. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 219.

Di antara banyak contoh tentang hal ini adalah misalnya tentang demonstrasi. Jika demonstrasi ini dilakukan dengan baik dan tidak anarkis maka ia bisa menyampaikan kepada kebaikan sebagaimana yang menjadi tujuan dari *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu demonstrasi seperti ini dapat dibolehkan karena mengandung kemaslahatan sehingga dapat disebut *fatḥ al-dharī'ah*. Namun jika demonstrasi ini dilakukan secara anarkis dan menghancurkan fasilitas-fasilitas umum atau situs dan lokus yang dilindungi maka demonstrasi tersebut mesti dilarang karena mengandung kemudaratan sehingga ia dapat disebut *sadd al-dharī'ah*.

G. Hubungan Maqāṣid al-Sharī'ah dengan al-Qawā'id al-Fiqhīyah

Al-Qawā'id al-Fiqhīyah (القواعد الفقهية) merupakan dua kata yang memiliki makna tersendiri. *Al-Qawā'id* merupakan jamak dari *al-qā'idah* (القاعدة) yang secara bahasa diartikan *al-asās* (الأساس) yaitu "basis, dasar, pondasi" atau التي تعمدهاأساطين البناء [139] yaitu "pilar untuk berdirinya sebuah bangunan". Adapun secara istilah *al-qā'idah* adalah:

حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه ١٤٠

Artinya: *"ketentuan (aturan) umum (menyeluruh) yang meliputi semua bagian-bagiannya supaya dapat mengetahui hukum-hukumnya berdasarkan ketentuan umum itu"*.

Ada juga yang mengartikan:

حكم أغلبي أو أكثري ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه ١٤١

---

[139] Muḥammad Bakr Ismā'īl, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah baina al-Aṣālah wa al-Tawjīh* (t.t: Dār al-Manār, 1997), 5.

[140] Ibid., 6.

Artinya: *"ketentuan (aturan) yang mayoritas atau kebanyakannya meliputi sebagian besar bagian-bagiannya agar dapat diketahui hukum-hukumnya dari ketentuan aghlabī tersebut"*.

Secara istilah, para ulama berbeda pendapat mendefinisikan *al-qā'idah*. Definisi yang pertama dikemukakan oleh para ulama *naḥwu* sedangkan definisi kedua dikemukakan para ulama fikih. Pada pengertian pertama disebutkan bahwa *al-qā'idah* adalah ketentuan atau aturan yang bersifat menyeluruh (حكم كلي), sementara pada pengertian yang kedua *al-qā'idah* lebih disebut sebagai ketentuan atau aturan yang mayoritasnya (حكم أغلبي) ia meliputi persoalan-persoalan fikih, bukan eksistensinya sebagai kaidah atau aturan yang menyeluruh sehingga dapat meliputi semua hal.

Kata *al-fiqhīyah* yang merupakan nisbah dari asal kata *al-fiqh* (الفقه) diartikan "paham"[142] yaitu mengetahui suatu persoalan dan memahaminya dengan baik atau "paham dan cerdas"[143] sehingga mampu mengetahui maksud terdalam dari suatu persoalan. Secara istilah *al-fiqh* diartikan:

العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.[١٤٤]

Artinya: *"suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak bersifat 'amalīyah yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci"*.

العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة من الأدلة التفصيلية[١٤٥]

---

141 Muḥammad ṣidqī ibn Aḥmad al-Burnū, *al-Wajīz fī Iḍāḥ Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kullīyah* (Riyāḍ: Mu'assasah al-Risālah, 1982), 13-14.

142 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 3450.

143 ḍayf, et al., *al-Mu'jam al-Wasīt*, 698.

144 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *al-Madkhal ilā al-ṣarī'ah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2005), 36.

Artinya: *"ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum syarak yang bersifat'amalīyah yang diambil (dikaji) dari dalil-dalil yang rinci"*.

العلم بالأحكام الشرعية العملية مع أدلتها[١٤٦]

Artinya: *"suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat 'amalīyah beserta dengan dalil-dalilnya"*

مجموعة الأحكام العملية المشروعة فى الإسلام[١٤٧]

Artinya: *"kumpulan hukum-hukum 'amalīyah yang disyariatkan dalam Islam"*

Berdasarkan beberapa pengertian di atas dapat dipahami bahwa fikih adalah kumpulan aturan yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukallaf. Perbuatan tersebut dipastikan ada yang berkaitan dengan perintah untuk dilaksanakan (wajib dan sunnah) atau ditinggalkan (haram dan makruh) dan ada yang berkaitan dengan pilihan untuk dilaksanakan atau ditinggalkan (mubah). Pada dasarnya setiap ketentuan yang mengatur suatu perbuatan disebut fikih, walaupun ketentuan tersebut tidak bersumber langsung dari al-Qur'an dan Hadis asalkan tidak bertentangan dengan kedua sumber tersebut maka ia disebut ketentuan hukum.

Selanjutnya jika kata *al-qawā'id* dan *al-fiqhīyah* ini disatukan maka ia pengertian dari kedua kata ini adalah:

حكم أغلبي يتعرّف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة[١٤٨]

---

[145] Naṣr Farīd Muḥammad Wāṣil, al-Madkhal al-Wasīṭ Lidirāsat al-Sharī'ah al-Islamīyah wa al-Fiqh wa al-Tashrī' (Mesir: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, t.th.), 20.

[146] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhy al-'Ām*, Vol. I (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 65-66.

[147] Ibid., 66.

Artinya: *"suatu aturan (norma) yang mayoritasnya ia meliputi persoalan-persoalan hukum fikih yang dengan aturan (norma) itu dapat ditentukan secara langsung status hukum fikih (juz'iyāt)"*.

حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها[١٤٩]

Artinya: *"suatu aturan (norma) yang bersifat syar'ī pada ketentuan yang mayoritasnya meliputi persoalan yang dengan aturan (norma) itu dapat ditentukan hukum-hukum yang menjadi bagian (di bawah) dari aturan (norma) itu"*.

قضية شرعية عملية كلية تشتمل بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها[١٥٠]

Artinya: *"ketentuan syar'īyah yang bersifat 'amalīyah universal (umum) yang mana ia mengandung hukum-hukum juz'iyāt (fikih) sesuai dengan topiknya masing-masing"*.

أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمّن أحكاما تشريعيّة عامّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها[١٥١]

Artinya: *"asas (pokok-pokok) fikih yang bersifat universal dalam bentuk teks-teks ringkas yang dibuat dalam perundang-undangan suatu negara yang di dalamnya terkandung hukum-hukum yang telah ditetapkan untuk umum pada kejadian-kejadian yang termasuk di bawah naungannya.*

Berdasarkan beberapa pengertian yang dikemukakan di atas dapat dikemukakan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah suatu pedoman, suatu

---

[148] 'Imād 'Alī Jum'ah, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Muyassarah* (t.t: Silsilah al-'Ulūm al-Islāmīyah al-Muyassarah, 2006), 9.

[149] Al-Nadwī, al-Qawā'id al-Fiqhīyah, 43.

[150] Muḥammad 'Uthmān Shibīr, al-Qawā'id al-Kullīyah wa al-ḍawābiṭ al-Fiqhīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2006), 18.

[151] Al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhy*, Vol. II, 965.

norma, suatu ketentuan atau suatu aturan yang bersifat mayoritasnya ia meliputi persoalan-persoalan fikih (hukum Islam) yang menjadi bagian ruang lingkupnya sesuai dengan tema atau topik masing-masing. Namun ada juga yang mengartikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* bukan sebagai yang mayoritasnya, tetapi ia merupakan pedoman, norma, ketentuan atau aturan yang bersifat universal (كلي atau menyeluruh) sehingga ia dapat meliputi semua persoalan fikih. Jelasnya ada yang memahami *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai kaidah yang eksistensinya bersifat mayoritas, ada pula yang memahaminya sebagai kaidah yang universal (كلي atau menyeluruh).

Namun jika perbedaan ini dipahami tampaknya perbedaan ini hanya terjadi pada perbedaan kata. Jika hal ini diperhatikan kembali bahwa walaupun ada yang memahami *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai kaidah yang universal (كلي) tetapi secara logika tidak mungkin misalnya ada satu kaidah yang mana ia bersifat universal sehingga berfungsi untuk seluruh persoalan fikih. Pada kenyataannya teks-teks *al-qawā'id al-fiqhīyah* memang sangat banyak. Hal ini menunjukkan bahwa satu kaidah fikih tidak dapat menjadi universal. Namun jika dikatakan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah kaidah universal (كلي) untuk seluruh tema atau topiknya maka pengertian seperti ini dapat diterima logika. Atinya keuniversalan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah diperuntukkan pada tema atau topiknya sendiri; bukan melingkupi topik yang lain.

Al-qawā'id al-fiqhīyah ini walaupun baru ditulis dan dibukukan pada abad ke empat Hijriyah,[152] tetapi kehadiran dan wujudnya telah ada sejak adanya Islam, terlebih lagi kaidah-kaidah *asasīyah* yang langsung memiliki dasar hukum yang kuat. Hal ini terlihat dari banyaknya ayat-

---

[152] Muḥammad ibn Ḥamūd al-Wā'lī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Tārīkhuhā wa Atharuhā fī al-Fiqh* (Madīnah al-Munawwarah: al-Raḥāb, 1987), 19.

ayat al-Quran yang mengandung kaidah-kaidah yang kemudian disusun dan dirumuskan sehingga menjadi suatu pedoman sebagaimana yang dikenal saat ini. Begitu juga dengan kumpulan kata-kata yang diucapkan Nabi (Hadis) sekalipun dengan bahasa dan kata-kata yang ringkas tetapi mengandung berbagai makna. Inilah yang kemudian mendorong timbulnya *al-qawā'id al-fiqhīyah*.[153]

Selanjutnya para ulama membagi *al-qawā'id al-fiqhīyah* kepada yang kaidah-kaidah *asāsīyah* dan kaidah-kaidah *ghair asāsīyah*. Kaidah-kaidah *asāsīyah* disebut juga sebagai *al-qawā'id al-kullīyah al-kubrā* yaitu kaidah-kaidah *kullī* yang besar. Disebut demikian karena ia lebih universal (*ashmal*) dan lebih umum (*a'āmm*) dari kaidah-kaidah lainnya sehingga dengan keberadaan ini ia dapat menampung berbagai hukum fikih dan persoalan-persoalan fikih. Besarnya fungsi yang dapat dimainkan menjadikan *al-qawā'id al-kullīyah al-kubrā* disepakati oleh para ulama untuk diterima dan digunakan.[154] Dengan posisi demikian kaidah-kaidah ini disebut juga sebagai *mabnā al-fiqh*[155] atau tempat dibangunnya hukum fikih.

Kaidah-kaidah *asāsīyah* atau *al-qawā'id al-kullīyah al-kubrā* ini berjumlah sebanyak lima kaidah yaitu:[156]

اليقين لا يزال بالشكّ

Artinya: *"keyakinan itu tidak dapat dihilangkan hanya karena keraguan".*

---

[153] Ismā'īl, al-Qawā'id al-Fiqhīyah, 18.

[154] ṣāliḥ ibn Ghānim al-Sadlān, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kubrā wa mā Tafarra'a 'anhā* (Riyāḍ: Dār Balansiyah, 1417), 9.

[155] Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, Vol 1 (Lebanon: Dār al-Qutb al-'Ilmiyah, 1991), 12.

[156] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyuṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983), 7-8.

المشقة تجلب التيسير

Artinya: *"kesulitan itu membutuhkan kemudahan"*.

الضرر يزال

Artinya: *"kemudaratan itu harus dihilangkan"*.

العادة محكّمة

Artinya: *"adat atau kebiasaan dapat dijadikan pedoman (metode penetapan) hukum"*.

الأ مور بمقاصدها

Artinya: *"setiap persoalan tergantung dengan tujuan atau maksud"*.

Adapun kaidah-kaidah *ghair asāsīyah* adalah kaidah-kaidah yang bukan termasuk kaidah-kaidah dasar yang memiliki keuniversalan sebagaimana kaidah-kaidah *asāsīyah*, sehingga ia juga disebut sebagai *al-qawā'id al-kullīyah ghair al-kubrā* yaitu kaidah-kaidah *kulī* yang bukan besar atau tidak memiliki cakupan yang luas. Disebut seperti itu karena kaidah-kaidah ini hanya sebagai kaidah pelengkap atau pendukung dari kaidah-kaidah *asāsīyah*. Dikatakan dalam bahasa lain bahwa *al-qawā'id al-kullīyah ghair al-kubrā* merupakan kaidah-kaidah sub bahkan sub sub dari kaidah-kaidah *asāsīyah*.[157]

Misalnya dalam sebuah kaidah *asāsīyah* yang salah satunya (الضرر يزال). Sebagai kaidah *asāsīyah* tentu ia memiliki kaidah-kaidah di bawahnya.

[157] Al-Sadlān, al-Qawā'id al-Fiqhīyah, 9.

Salah satunya seperti (الضرورات تبيح المحظورات) atau (الضرر الأشدّ يدفع باالأخف) dan masih lagi kaidah-kaidah *ghair asāsīyah*.[158]

Terlepas dari pembagian dan penyebutan istilah di atas, terdapat suatu pendapat yang menyimpulkan semua kaidah fikih. ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām menyatakan bahwa yang paling pokok daripada segala pokok kaidah bahwa semua kaidah dan apa pun bentuknya kembali padanya yaitu:

جلب المصالح ودفع المفاسد [١٥٩]

Artinya: *“menarik Kemaslahatan dan menolak kemafsadatan (kerusakan)”.*

Inti dari kaidah di atas adalah segala sesuatu dapat dikembalikan kepada pencapaian kemaslahatan. Segala sesuatu tersebut adalah termasuk pula di dalamnya adalah hukum-hukum yang mengatur kehidupan manusia khususnya dalam tulisan ini disebut fikih. Hukum atau fikih ditetapkan adalah untuk kemaslahatan. Tercapainya suatu kemaslahatan berarti suatu aturan, ketentuan atau fikih dapat berfungsi untuk menolak kemudaratan yang berarti pula dengan ditolaknya kemudaratan seseorang akan memperoleh kemaslahatan.[160]

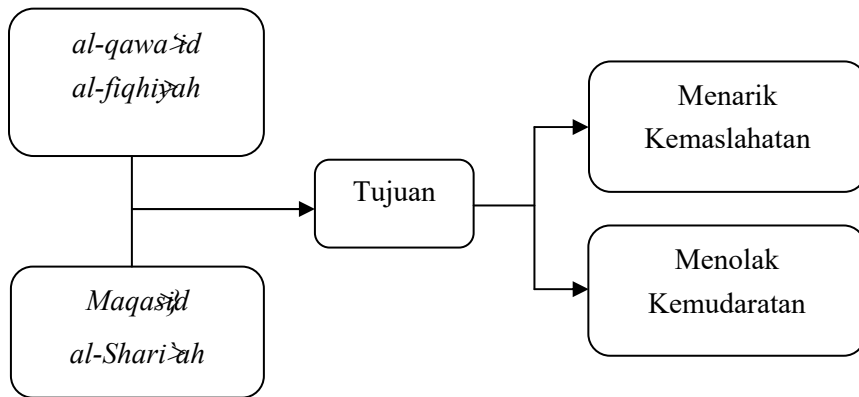
Dari uraian-uraian yang dikemukakan di atas dapat dipahami bahwa letak hubungan antara *maqāṣid al-sharī‘ah* dan *al-qawā’id al-fiqhīyah* adalah sebagaimana kaidah pokok daripada segala kaidah. Maksudnya bahwa hubungan keduanya adalah berupaya untuk mendatangkan kemas-

---

[158] Al-Wā’lī, al-Qawā‘id al-Fiqhīyah, 15.

[159] Al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām*, Vol. I, 16. Lihat juga Badar al-Dīn ibn Muḥammad ibn Bahādur al-Zarkashī al-Shafi‘ī, *al-Manthūr fī al-Qawā‘id*, Vol 1 (Kuwait: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1982), 18.

[160] Ibid.

lahatan dan sekaligus menjauhkan dan menolak kemudaratan. Salah satu fungsi dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah untuk mendatangkan kemaslahatan baik untuk kepentingan dunia atau pun akhirat dan begitu juga dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang secara eksistensi bahwa misinya adalah mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan. Hubungan yang digambarkan di atas dapat dilihat dalam skema berikut ini:

H. Manfaat dan Pentingnya Mempelajari *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Setiap ilmu dipastikan memiliki target-target tertentu yang ingin dicapai sesuai dengan kedudukannya. Sama halnya dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, ia juga memiliki target-target yang dengannya dapat diperoleh manfaat. Di bawah ini diuraikan manfaat yang diharapkan dengan mempelajari *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu: [161]

1. Untuk menghadapi berbagai persoalan dalam kehidupan dan hukum, maka langkah yang dilakukan adalah lebih memprioritaskan kajian pada '*illah*, hikmah, maksud dan tujuan penetapan hukum baik yang bersifat *juz'īyah* (parsial) atau pun *kullīyah* (menyeluruh), umum atau

[161] Al-Khādimī, '*Ilm al-Maqāṣid*, 51-52.

pun khusus. Dengan kajian yang dilakukan maka di situ dapat dikuak *maqāṣid al-sharī'ah*.

2. Memperkuat hujah ulama dalam melakukan penggalian (*istinbāṭ*) hukum sesuai dengan kehendak *maqāṣid al-sharī'ah*. Termasuk pula dapat membantu ulama untuk memahami, menentukan dan mempraktikkan hukum sesuai dengan kehendak *maqāṣid al-sharī'ah*.
3. Memperkaya kajian *uṣūl al-fiqh* yang khususnya berhubungan dengan *maqāṣid* karena *maqāṣid* juga berhubungan dengan *al-qiyās*, *al-maṣlaḥah*, *al-'urf*, *al-dharā'ī* dan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* lainnya.
4. Dengan bersandar pada *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menetapkan hukum maka dapat meminimalisir perbedaan atau perselisihan di dalam hukum dan dapat menghindari terjadinya fanatisme bermazhab. Termasuk juga melalui kajian *maqāṣid al-sharī'ah* dapat digunakan untuk mengkoordinasikan berbagai pandangan yang berbeda dan menghindari terjadinya kontradiksi di antara pendapat-pendapat tersebut.
5. Rekonsiliasi terhadap dua model berpikir yaitu antara yang mengambil makna lahiriah (tekstual) dari suatu teks dan yang mengambil makna batin; esensi (kontekstual) dari suatu teks tanpa menghilangkan jati diri dari keduanya, sehingga dengan demikian hukum Islam terlihat berjalan dalam satu sistem yang sama tanpa adanya perbedaan dan kontradiksi di dalamnya.
6. Membantu *mukallaf* untuk melaksanakan kewajiban semaksimal mungkin. Hal yang demikian itu jika *mukallaf* mengetahui maksud dari suatu ibadah, misalnya maksud ibadah haji yaitu untuk menyempurnakan adab kepada Allah dan menghiasi diri dengan akhlak yang mulia, maka tentu ia akan beramal seoptimal mungkin untuk mencapai derajat yang tinggi itu yaitu seperti bayi yang baru dilahirkan.
7. Membantu khatib, dai, guru, hakim, mufti, *murshīd* (pembimbing dalam dunia tasawuf), penstudi hukum Islam dan lainnya dalam menunaikan tugas dan pekerjaan mereka sesuai dengan kehendak *al-shāri*' dan kehendak baik dalam perintah atau pun larangan-Nya; bukan

hanya berpegang pada makna tekstual suatu nas atau bukan pula terikat pada susunan lafal suatu teks semata.

Dalam referensi yang lain juga disebutkan bahwa dengan mempelajari *maqāṣid al-sharī'ah* diperoleh beberapa hal berikut ini: [162]

1. Dapat menjadi lampu dalam memahami hukum-hukum syarak yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci baik dalam bentuk *juz'īyah* (parsial) atau *kulīyah* (keseluruhan).
2. Membantu dalam memahami nas-nas syarak dan menafsirkannya secara benar serta tepat pula menerapkannya pada peristiwa-peristiwa yang terjadi.
3. Membatasi maksud-maksud atau makna suatu lafal untuk menentukan maksud yang sebenarnya. Perlunya pembatasan ini karena suatu lafal terkadang memiliki banyak makna dan berbeda pula maksud-maksudnya, maka dengan adanya *maqāṣid* ini dibatasilah makna-makna dan yang diambil adalah bersesuaian dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.
4. Sebagai dalil rujukan yang akurat dalam menetapkan status hukum suatu persoalan baru di mana tidak ada atau tidak ditemukan dalil yang pasti yang mengatur persoalan tersebut. Dalam mengkaji (ijtihad) persoalan-persoalan yang dimaksud disamping menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* juga menggunakan pula perspektif *al-qiyās*, *al-itiḥsān*, *al-istiṣlāḥ* dan metode-metode yang lain. Intinya semua kajian yang dilakukan mesti bersesuaian dengan spirit agama dan hukum-hukum dasar dari *maqāṣid al-sharī'ah*.
5. *Maqāṣid al-sharī'ah* dapat membantu para ahli baik mujtahid, hakim, ulama (*faqīh*) untuk melakukan *tarjīḥ* (mencari yang terkuat) ketika terjadinya kontradiksi antar dalil-dalil baik yang *juz'īyah* (parsial) atau *kulīyah* (keseluruhan) dalam kehidupan masyarakat. Dengan *tar-*

---

[162] Muḥammad al-Zuḥaylī, *Mawsū'ah Qaḍāyā Islāmīyyah Mu'āṣarah: Maqāṣid al-Sharī'ah*, Vol. V (Damaskus: Dār Maktabī, 2009), 632-633.

jīḥ atau bahkan akhirnya kontradiksi itu dikompromikan (*al-tawfīq*), yang jelas melalui *maqāṣid al-sharī'ah* dapat menetapkan hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat. ●

BAB 3

MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH DI MATA UṢŪL AL-FIQH

Jika yang ditanyakan tentang kedudukan atau posisi *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam pandangan *uṣū al-fiqh* tampaknya ada beberapa jawaban yang dapat dikemukakan di sini.

A. Keberlanjutan Logika ‘*Illah* Hukum

Sebagaimana pada pembahasan sebelumnya bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah tujuan, target atau hasil akhir berupa kemaslahatan hakiki dengan ditetapkannya hukum pada manusia.[163] Dalam bahasa sederhana *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah maksud atau tujuan ditetapkannya hukum. Jika pengertian ini diperhatikan kembali tampaknya posisi *maqāṣid al-sharī‘ah* hanya berperan pada bagian untuk mencari tujuan Allah menetapkan hukum. Pertanyaan yang dapat digunakan untuk memahami tujuan adalah diawali dengan pertanyaan "untuk apa", "apa maksud" atau "apa yang menjadi tujuan ditetapkannya sebuah hukum". Untuk menjawab

---

[163] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 13.

pertanyaan ini tentu dipastikan menggunakan kata “supaya” atau kata “agar”.

Tujuan ini berkaitan erat dengan suatu perbuatan yang akan dilaksanakan atau telah dilaksanakan. Tujuan yang berkaitan dengan perbuatan yang akan dilaksanakan dapat bermakna sebagai rencana yang menjadi target, sementara tujuan yang berkaitan dengan suatu perbuatan yang telah dilaksanakan terkait dengan target-target apa saja yang dapat dicapai atau hal-hal apa saja yang dirasakan dan diperoleh setelah melaksanakan perbuatan itu.

Untuk memudahkan memahami maksud atau tujuan ini dapat dicontohkan tentang adanya seseorang yang melaksanakan ibadah umrah setiap tahun. Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa untuk mengetahui maksud atau tujuan orang itu melaksanakan ibadah umrah, mesti diawali dengan pertanyaan “apa”. Maksudnya apa yang menjadi tujuan seseorang melaksanakan ibadah umrah atau target apa saja yang ingin dicapai dengan melaksanakan ibadah umrah. Pertanyaan seperti ini aslinya memang merupakan bagian dari pertanyaan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Hal ini tentu karena jika dilihat dari pengertian dan kedudukan *maqāṣid al-sharī‘ah* sendiri, pada dasarnya secara hakiki ia berada pada bagian mencari sebuah atau beberapa tujuan (*maqṣad* dengan jamak *maqāṣid*).

Permasalahan baru muncul ketika ada di antara ulama yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah juga sebagai *‘illah*. Dalam *uṣū al-fiqh ‘illah* adalah الباعث عليه yaitu motif atau pembangkit adanya hukum.[164] Arti lainnya yaitu sifat yang ada baik pada *al-aṣl* (peristiwa yang diatur atau terdapat dalam nas baik al-Qur’an atau hadis) ataupun pada *al-far*’ (peristiwa yang tidak diatur atau terdapat dalam nas baik al-

---

[164] Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Vol. II, 56.

Qur'an atau hadis) yang keduanya itu memiliki persamaan.[165] Sifat inilah yang menjadi tanda adanya suatu ketentuan hukum, sehingga dengan adanya sifat ini menjadikan adanya hukum dan ketiadaan sifat itu juga menjadikan tidak adanya hukum.[166]

Jika dipahami dari pengertian di atas tampaknya posisi *'illah* itu berada di belakang hukum (melatari adanya hukum) atau alasan adanya hukum. Untuk mengetahui *'illah*, disamping seperti yang dijelaskan pada bahasan mencari *'illah* (*masālik al-'illah*) juga secara sederhana ada kata khas yang digunakan. Kata khas yang dimaksud berbentuk sebuah pertanyaan yaitu "mengapa". Misalnya mengapa seseorang melaksanakan ibadah umrah setiap tahun. Untuk menjawab pertanyaan ini tentu dipastikan menggunakan kata khas pula yaitu "karena".

Jika ditelaah kembali deskripsi di atas dapat dipahami bahwa posisi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai keberlanjutan *'illah* suatu hukum. Hal ini dapat diilustrasikan sebagai berikut. Ada sebuah ketentuan hukum, misalnya musafir yang mencapai perjalanan sebanyak dua *marhalah* boleh tidak berpuasa. Pertanyaan untuk mencari *'illah* terkait dengan hukum di atas adalah "mengapa musafir tersebut dibolehkan tidak berpuasa", jawabannya "karena adanya *safar* atau perjalanan". Selanjutnya pertanyaan untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "apa tujuan hukum dibolehkan bagi musafir tidak berpuasa", jawabannya "agar tidak menimbulkan kesulitan bagi musafir" atau "untuk memudahkan musafir melakukan perjalanan". Inilah yang dimaksud bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai keberlanjutan *'illah* suatu hukum.

---

[165] Muḥamad ibn 'Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2000), 863.

[166] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 646.

B. Pengkaji Hikmah Hukum

Pada bahasan sebelumnya jika disepakati maka dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* melanjutkan kajian dari *'illah* hukum. Pertanyaan yang digunakan untuk mencari *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana disebutkan sebelumnya memerlukan jawaban yang diawali dengan kata "untuk" atau "agar". Dua kata ini sangat berkaitan dengan hikmah yang maksudnya hikmah adanya hukum, sehingga *maqāṣid al-sharī'ah* pun tidak lain adalah sebagai pengkaji hikmah adanya hukum.

Jika ada yang ingin menyamakan *'illah* dan hikmah tampaknya menimbulkan persoalan yang baru. Hal yang dipastikan adalah persoalan yang terkait dengan makna bahasa bahwa maksud atau tujuan dan '*illah* merupakan dua unsur yang berbeda. Jika keduanya disamakan tentu menimbulkan inkonsistensi terhadap makna hakiki *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu dipandang tidak memungkinkan jika menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berperan sebagai pengkaji maksud atau tujuan ditetapkannya suatu hukum, juga sekaligus sebagai '*illah* timbulnya hukum. Namun demikian konsekuensi yang harus dihadapi bahwa dengan mengembalikan *maqāṣid al-sharī'ah* ke fungsi asal seperti yang dipahami dari segi bahasa menimbulkan akibat lain yang berkelanjutan. Akibat tersebut *maqāṣid al-sharī'ah* hanya berperan untuk mengkaji hikmah adanya hukum sehingga kedudukannya pun tidak lebih dari filsafat.

Peran hikmah sangat berbeda dengan peran yang dimiliki *'illah*. Jika *'illah* berperan sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum maka hikmah tidak memiliki kewenangan seperti yang dimiliki *'illah*. Suatu hukum tidak bisa ditetapkan hanya karena pertimbangan hikmah. Kendatipun dalam sebuah ketetapan hukum dinilai ada peran *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi sudah dipastikan eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* hanya sebagai pendukung; bukan hal yang utama dalam menentukan sebuah ketetapan, walaupun juga sangat disadari agar sebuah hukum dapat terlepas dari "cengkeraman" kajian-kajian kebahasaan, hadirnya *maqāṣid al-sharī'ah* sangat diperlukan.

Menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* pada posisi yang sangat penting adalah hal yang patut didukung, terlebih lagi jika melihat dari hasil pembacaan sejarah tentang keterlibatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam setiap ketetapan hukum. Namun persoalan yang justru muncul ketika ingin menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pemberi pertimbangan dan sekaligus sebagai metode penetapan hukum Islam adalah terkait dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri.

Jika mengikuti apa yang dikemukakan sebelumnya bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sebagai keberlanjutan dari logika *'illah* hukum sehingga ia pun mendapat bagian sebagai pengkaji hikmah hukum maka dilihat dari konsepnya, *maqāṣid al-sharī'ah* berada pada bagian akhir atau di urutan terakhir setelah munculnya hukum. Kendatipun hikmah dapat diprediksi terlebih dahulu, tetapi hikmah yang sebenarnya adalah baru dapat diketahui secara sebenarnya setelah hukum itu diterapkan atau dilaksanakan. Hal ini pun dipastikan setiap orang akan mengalami dan merasakan hikmah yang berbeda-beda dan antara satu dengan yang lainnya merasakan dan menjelaskan hikmah yang berbeda-beda sesuai dengan pengalaman masing-masing. Oleh karena itu hikmah pun tidak dapat dijadikan sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum sebagaimana yang menjadi peran dari *'illah*.

C. Pendukung Kajian Metode-Metode *Uṣūl al-Fiqh*

Disamping sebagai keberlanjutan logika *'illah* dan sebagai pengkaji hikmah hukum, *maqāṣid al-sharī'ah* tampaknya juga menjadi pendukung dari beberapa metode *uṣūl al-fiqh*. Dikatakan demikian karena *maqāṣid al-sharī'ah* tampaknya selalu ada di setiap hukum, tetapi bukan sebagai penentu melainkan sebagai pengkaji hikmah. Hikmah itu lebih erat dengan rahasia-rahasia (*asrār*) dibalik hukum. Rahasia-rahasia ini diperoleh melalui penelitian dan pemikiran yang serius sehingga ia pun lebih bernuansa filosofis.

Peran *maqāṣid al-sharī'ah* khususnya terkait dengan hikmah ini adalah untuk menjelaskan kepada pelaksana hukum (masyarakat) bahwa hukum yang ditetapkan memiliki tujuan-tujuan tertentu. Tujuan tersebut tentu terkait dengan kebutuhan manusia yang salah satunya adalah kemudahan bagi manusia dalam melaksanakan hukum. Kemudahan ini didukung oleh nas yang tidak menginginkan manusia itu mengalami kesulitan dalam beragama. Semua itu tidak lain adalah untuk mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan kepada kehidupan manusia. Penjelasan seperti ini dipastikan dapat memberikan kedamaian kepada pelaksana hukum sehingga mereka pun tunduk dengan perintah atau pun larangan yang ditentukan dalam Islam. Peran *maqāṣid al-sharī'ah* dalam bidang yang seperti ini tepatnya dikatakan sebagai pendukung hasil kajian dari metode-metode *uṣūl al-fiqh*.

Hal lainnya sebagaimana diketahui bahwa al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW adalah sebagai sumber hukum Islam. Sumber, tentu segala-galanya dikaji dan diambil dari keduanya. Untuk mengambil pelajaran dari keduanya diharuskan memahami bahasa yang digunakan kedua sumber tersebut. Untuk memahami bahasa kedua sumber itu dengan benar, para ulama *uṣūl al-fiqh* pun menyusun kaidah-kaidah *lughawīyah* (kebahasaan) yang akhirnya menjadi teori atau metode serta menjadi bagian dari *uṣūl al-fiqh*. Selanjutnya kaidah-kaidah ini pun digunakan dalam ber*istinbāṭ* yang sampai sekarang tetap digunakan dan diajarkan kepada para pengkaji hukum Islam dari berbagai kalangan.

Maqāṣid al-sharī'ah bukannya tidak diperhatikan tetapi karena al-Quran dan Hadis mengandung kaidah-kaidah dan seni bahasa yang sangat tinggi, maka para ulama pun terlebih dahulu memfokuskan perhatian mereka pada metode pemahaman kebahasaan nas. Para ulama pun dipastikan berhati-hati dalam menetapkan hukum, sehingga mereka pun memperketat gaya menetapkan hukum. Hal yang lebih utama terlebih dahulu adalah mengkaji bahasa yang digunakan nas dan ketika suatu persoalan telah terjawab melalui kaidah-kaidah kebahasaan ini maka hukum itu pun

ditetapkan untuk dilaksanakan. Konfirmasi kepada *maqāṣid al-sharī'ah* pun tampaknya hanya tergantung kebutuhan, sebab dengan terjawabnya suatu masalah melalui kaidah-kaidah kebahasaan dipandang telah cukup. Terlebih lagi *maqāṣid al-sharī'ah* hanya sebagai penjelas lanjutan untuk merasionalisasikan hukum yang telah ditetapkan yang utamanya adalah menjelaskan hikmah ditetapkannya hukum.

Kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* seperti ini secara faktual –terlepas apakah ada faktor kesengajaan atau tidak- karena belum atau tidak ditemukan langkah-langkah operasional cara menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah*. Keadaan ini kemudian diperkuat dari konsep *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri sebagai hikmah hukum, sehingga posisinya pun berada di depan hukum. Posisi di depan yang dimaksudkan di sini adalah jika dilihat dari urutan keluarnya hukum berada di akhir. Ketika suatu ketentuan hukum muncul, maka yang pertama kali dikaji adalah *'illah* hukum. Posisi *'illah* berada di belakang hukum atau yang menjadi motif timbulnya hukum, sementara *maqāṣid al-sharī'ah* berposisi setelah munculnya hukum. Oleh karena itu seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa posisi *maqāṣid al-sharī'ah* berada di akhir. *Maqāṣid al-sharī'ah* pun bukan sebagai hal utama dan ia pun mau tidak mau mengikuti hukum yang telah ditetapkan sebab jika ingin diikutsertakan sebagai bagian dari penentu adanya suatu hukum, ia mesti menjadi metode yang memiliki cara khusus dalam mengoperasionalkannya.

Langkah-langkah ini baru muncul setelah Ibn 'Ashur mengemukakan konsep-konsep dalam menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode.[167] Namun permasalahannya yang membuat tidak mencapai titik temu dengan bahasan di sini adalah bahwa Ibn 'Ashur cenderung memahami *maqāṣid al-sharī'ah* berfungsi ganda baik sebagai hikmah, juga sebagai *'illah* hukum. Pemahaman sebagaimana dijelaskan sebelumnya menim-

---

[167] Ibid., 190-195.

bulkan persoalan tersendiri yang terkait dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*.

Jelasnya jika dilihat dari keadaan *maqāṣid al-sharī'ah* sampai saat ini masih dikatakan sebagai pendukung metode-metode *uṣūl al-fiqh*. Diakui bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki hubungan dengan metode-metode *uṣūl al-fiqh*. Misalnya hubungan antara *al-qiyās* dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang dapat dipertemukan bahwa hukum itu adalah untuk kemaslahatan. Contohnya diharamkan segala jenis minuman keras dan narkoba serta sejenisnya (*al-far'*) kepada haramnya (hukum *al-aṣl*) khamar (*al-aṣl*). Haramnya ini adalah karena adanya kesamaan sifat antara *al-far'* dengan *al-aṣl* sehingga sifat inilah yang menjadi motif timbulnya hukum haram. Sifat tersebut adalah adanya zat yang memabukkan. Haramnya segala yang memabukkan itu, tidak lain bertujuan untuk kemaslahatan manusia supaya akalnya terjaga.[168]

Dalam kaidah umum dinyatakan bahwa setiap hukum yang ditetapkan adalah untuk kemaslahatan manusia. Dalam hal ini *al-qiyās* juga berbicara tentang kemaslahatan dan dilengkapi juga dengan kemaslahatan yang dibahas oleh *maqāṣid al-sharī'ah*. Di sini terlihat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi pendukung metode *al-qiyās*.

Selanjutnya hubungan *al-maṣlaḥah al-mursalah* dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Hukum pengumpulan *muṣḥaf* al-Qur'an, penulisan dan sampai pada pembukuannya dipandang dari metode *al-maṣlaḥah al-mursalah* memiliki nilai kemaslahatan yang sangat besar, terlebih lagi ketika para penghapal al-Qur'an telah menyebar ke berbagai daerah dan banyaknya juga yang *shāhid* di jalan Allah.[169] Hal ini tidak lain agar kemaslahatan al-Qur'an (agama) terjaga dengan baik. Keduanya berbicara tentang ke-

---

[168] Al-ḥasan, *Falsafah Maqāṣid*, 39.

[169] Al-Khādimī, *'Ilm al-Maqāṣid*, 38.

maslahatan, tetapi tetaplah *maqāṣid al-sharī'ah* hanya sebagai pendukung metode *al-maṣlaḥah al-mursalah*.

Berikutnya hubungan *al-istiḥsān* dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Salah satu contohnya tentang hukum jual beli salam. Jual beli ini dibolehkan karena untuk memudahkan untuk menunaikan kebutuhan masyarakat asalkan barang yang dijual dan dibeli jelas dan sama-sama diketahui oleh penjual dan pembeli. Tujuan dari dibolehkannya jual beli salam adalah untuk tercapai kebaikan atau kemaslahatan masyarakat dalam memenuhi keperluan hidupnya.[170] Maksud atau tujuan dari jual beli salam di atas merupakan tujuan dari metode *al-istiḥsān* yang juga tujuan dari *maqāṣid al-sharī'ah*.

Kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* tetap tidak berubah sebagai pendukung metode *uṣūl al-fiqh*. Hal yang sama juga hubungannya dengan metode *al-dharī'ah*. Salah satu contoh di sini adalah zina yang jelas hukumnya dilarang dalam Islam. Jika dalam kehidupan ini ada media-media atau wasilah-wasilah (*al-dharī'ah*) yang dibuat untuk terarahnya melakukan perbuatan zina, misalnya pembuatan jalan untuk menuju lokalisasi maka pembuatan jalan tersebut adalah juga diharamkan (*sadd al-dharī'ah*).[171] Tujuan dari semua ini adalah agar terpeliharanya agama dan terlebih lagi terpeliharanya keturunan.

Maqāṣid al-sharī'ah sebagai pendukung metode *uṣūl al-fiqh* tetap masih terbaca ketika dikaitkan dengan metode *al-'urf*. Dalam *al-'urf* bahwa adat atau kebiasaan dapat dibenarkan jika tidak bertentangan dengan nas baik secara eksplisit atau pun implisit. Adat juga dibenarkan jika tidak ada dalil yang melarangnya atau tidak mengandung kemudaratan. Jika bertentangan dengan dalil nas atau adanya kemudaratan maka kebia-

---

[170] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 750.

[171] Muḥammad Bakr Ismā'īl ḥabīb, *Maqāṣid al-Sharī'ah Ta'ṣīlan wa Taf'īlan* (Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, t.th), 60.

saan atau adat itu dilarang.[172] Salah satu alasan dibolehkan atau dilarang suatu kebiasaan seperti yang disebutkan di atas adalah adanya kemaslahatan atau justru adanya kemudaratan kepada orang yang melakukan adat atau kebiasaan itu. Di sinilah adanya keterkaitan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *al-'urf* atau sebaliknya yang juga menjadi pendukung metode *al-'urf*.

D. Satu Kesatuan dalam Ilmu *Uṣūl al-Fiqh*

Maqāṣid al-sharī'ah merupakan satu kesatuan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* dan bahkan disebutkan sebagai bagian dari *uṣūl al-fiqh*. Hal ini sesuai dengan yang tertulis dalam sebuah referensi yaitu:

أن مقاصد الشريعة موضوع من جملة موضوعات أصول الفقه [١٧٣]

Maksud dari redaksi di atas bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bagian dari *uṣūl al-fiqh*. Penjelasan ini menunjukkan bahwa ruang lingkup *uṣūl al-fiqh* adalah lebih luas dari *maqāṣid al-sharī'ah* dan bahkan ilmu *uṣūl al-fiqh* lah yang menjadi payung *maqāṣid al-sharī'ah*.

Jika eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* berada di dalam *uṣūl al-fiqh* berarti ia bukan sejajar dengan *uṣūl al-fiqh*, bahkan sebaliknya ia sama dengan metode-metode lainnya dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Namun karena masih terkait dengan hakikat dirinya sebagai pengkaji hikmah dan tidak atau belum ditemukan cara kerja *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri akhirnya kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* pun lebih banyak berada sebagai pendukung. Dengan kedudukan seperti ini, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai salah satu pengikut dari *uṣūl al-fiqh* dan sebagai pengikut maka masa depan pengikut pun sepertinya tergantung dengan yang diikuti.

---

[172] Ibid., 75.

[173] 'Umar, Maqāṣid al-Sharī'ah, 80.

Hal inilah yang mungkin sekali menjadikan ulama *uṣūl al-fiqh* dinilai kurang mengoptimalkan *maqāṣid al-sharī'ah* karena ia berada di urutan terakhir dalam setiap penetapan hukum. Jika diletakkan di antara hukum dan masyarakat, *maqāṣid al-sharī'ah* berada di antara keduanya.[174] Ia berfungsi untuk menjembatani antara kehendak hukum dan kehendak masyarakat yang menjadi *maḥkūm 'alayh* (subjek atau pelaksana hukum). Ketika terjadi benturan antar kehendak, *maqāṣid al-sharī'ah* berperan sebagai bagian dari *uṣūl al-fiqh* untuk memberikan ketenangan atau kedamaian melalui hikmah-hikmah yang dikemukakan. Uraian *maqāṣid al-sharī'ah* ini berupaya sedemikian rupa untuk menjelaskan bahwa dimana pun ada hukum Allah di sana ada kemaslahatan. Ketika terjadi benturan dengan pemikiran manusia, *maqāṣid al-sharī'ah* berupaya meredam ketegangan itu melalui hikmah-hikmah yang dikemukakannya. Akhir dari penjelasan hikmah tersebut adalah, bukannya hukum Allah yang tidak logis tetapi pemikiran atau akal manusialah yang tidak sampai memikirkan logika hukum Allah itu.

Bisa jadi saat ini dalam akal manusia hukum yang ditentukan Allah cocok dan relevan dengan situasi dan kondisi pada waktu itu. Pandangan ini lahir dari pemikiran manusia saat ini yang melihat ketentuan Allah itu memang kurang bahkan tidak cocok atau tidak relevan lagi jika diterapkan pada zaman sekarang. Dalam situasi seperti ini, *maqāṣid al-sharī'ah* mesti menampakkan diri untuk memberikan penjelasan maksud-maksud atau tujuan-tujuan dari ketentuan Allah itu, bahkan *maqāṣid al-sharī'ah* juga dapat menjelaskan bahwa pemikiran manusia memang semakin maju dan berkembang, tetapi perilaku bisa jadi menampakkan kemunduran atau bahkan lebih buruk dari masyarakat jahiliah.

---

[174] Lihat empat hal terkait dengan maksud-maksud yang dikehendaki oleh pembuat hukum (Allah; *al-Shāri'*) dengan ditetapkannya suatu aturan hukum dalam Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol II, 4.

Salah contoh misalnya hukuman bagi orang yang berzina (pezina) baik perempuan atau pun laki-laki sebanyak seratus kali cambuk sebagaimana yang tertulis dalam Q.S. al-Nūr, 24: 2 sebagai berikut:

الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة...

Artinya: *"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera..."*

Bisa jadi menurut pemikiran orang yang hidup di zaman sekarang, hukuman di atas hanya bersesuaian dengan kondisi masyarakat pada waktu itu dan kurang relevan lagi dengan zaman sekarang, sehingga pemerintah pun khususnya Indonesia tidak melaksanakan hukuman (*ḥadd*) kepada orang yang berbuat zina. Namun jika hal ini dipikirkan kembali, barangkali muncul beberapa pertanyaan misalnya di suatu masa perzinahan semakin marak, anak-anak muda yang belum dalam ikatan akad pernikahan telah berhubungan dengan pasangannya layaknya suami istri yang sah. Begitu juga dalam sebuah rumah tangga misalnya, yang melakukan perselingkuhan (melakukan hubungan zina) tidak hanya dilakukan oleh suami, tetapi justru ada juga yang dimulai oleh istri. Kenyataannya pada zaman sekarang perilaku semacam ini telah menyebar dalam kehidupan masyarakat, bahkan lebih parah lagi ada yang melakukan hubungan suami istri dengan orang yang sedarah. Berdasarkan beberapa kasus ini, apakah masih ada upaya untuk melakukan reinterpretasi kembali terhadap aturan Allah di atas atau bahkan masih menganggap bahwa hukuman seratus kali cambuk sebagaimana diatur dalam firman Allah di atas melanggar Hak Asasi Manusia?.

Di sinilah pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* berperan untuk menyatakan bahwa maksud Allah membuat hukum rajam adalah agar manusia benar-benar dapat membedakan antara kehidupan manusia yang mulia dengan binatang yang hanya penuh nafsu. Dengan bebasnya perzinahan, membuat garis keturunan pun semakin tidak jelas dan bisa jadi anak-anak yang dilahirkan dari hubungan terlarang ini bertemu dan menikah sebagai

suami istri, padahal sangat memungkinkan dahulu kedua orang tuanya pernah berzinah dan menghasilkan anak yaitu salah seorang dari mereka sendiri. Akhirnya bisa jadi yang dinikahi adalah saudara biologis dan keduanya pun punya anak yang dihasilkan dari hubungan saudara biologis. Inilah yang disebut kekacauan garis keturunan yang mesti menjadi titik tekan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Begitu juga tentang hukuman bagi pencuri seperti pada Q.S. al-Mā'idah, 5: 38 adalah dipotong tangannya yaitu:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزآء بما كسبا نكالا من الله...

Artinya: *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah…".*

Hukum potong tangan kepada pelaku pencurian merupakan kebiasaan yang sudah terjadi sebelum datangnya Islam dan ketika Islam datang pun praktik ini diakui, bahkan diformulasikan dalam firman Allah di atas. Pada zaman sekarang dengan berbagai alasan dan interpretasi tentang potong tangan adalah tidak mesti dipotong secara hakiki, tetapi bisa juga dengan memotong ruang geraknya untuk tidak memiliki kuasa berbuat sehingga mereka pun dijatuhkan hukuman penjara. Disamping itu, hukuman di penjara lebih manusiawi karena tidak menghilangkan salah satu anggota tubuh manusia sebagai ciptaan Allah yang patut dihormati.

Namun jika hukuman di atas dikaitkan dengan perilaku di zaman sekarang, kasus pencurian lebih marak dengan berbagai versi salah satunya korupsi yang menjamur, ditambah pula dengan kasus-kasus penipuan sampai pada perampokan. Pertanyaan yang muncul adalah apakah masih mempertahankan bahwa hukum potong tangan tidak manusiawi atau melanggar Hak Asasi Manusia? Di sinilah pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* berperan dan menyatakan bahwa dimana ada hukum Allah di situ adanya kemaslahatan. Kemaslahatan tersebut tidak diperuntukkan kepada Allah, tetapi dikembalikan pada pribadi dan manusia lainnya. Salah satu

kemaslahatan tersebut terwujudnya kedamaian di dunia dan keselamatan di kehidupan akhirat yang penuh dengan pertanggungjawaban.

Sampai di sini, akhirnya akal yang maksudnya adalah manusia mesti mengakui bahwa ia memiliki kemampuan yang terbatas serta banyak hal yang tidak diketahui manusia. Kendatipun dengan akal yang dimiliki mampu membangun dunia ini, tetapi tetaplah akal tidak bisa berpikir sendiri secara komprehensif, terlebih untuk mengetahui rahasia-rahasia di balik hukum Allah.

Kaitannya dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, tampaknya tidak sepenuhnya jika ada yang mengatakan bahwa *uṣūl al-fiqh* mengabaikan eksistensinya. Dari dua contoh di atas dan walaupun *maqāṣid al-sharī'ah* hanya sebagai pendukung tetapi tetap saja ia memiliki peran sebagai bagian dari *uṣūl al-fiqh*. ●

BAB 4

ALASAN MUNCULNYA KEINGINAN MELAKUKAN INDEPENDENSI *MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH* DARI *UṢŪL AL-FIQH*

Ada beberapa faktor yang menyebabkan keinginan dari beberapa ulama untuk memisahkan *maqāṣid al-sharī‘ah* dari *uṣūl al-fiqh*. Istilah *uṣūl al-fiqh* yang dimaksudkan di sini tidak diperuntukkan kepada *uṣūl al-fiqh* secara keseluruhan, melainkan hanya berkaitan dengan beberapa teori atau metode dalam *uṣūl al-fiqh*. Hal ini disebabkan bahwa di antara ulama yang menyeru independensi *maqāṣid al-sharī‘ah*, di saat yang bersamaan juga menggunakan teori-teori *uṣūl al-fiqh* lainnya. Alasan-alasan yang dapat ditemukan adalah:

A. Dari Sudut *Maqāṣid al-Sharī'ah*

1. Kurang Berperannya *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam *Uṣūl al-Fiqh*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bagian dari ilmu *uṣūl al-fiqh*.[175] Namun sejak lahirnya *uṣūl al-fiqh*[176] sebagai metodologi penetapan hukum Islam, ilmu ini sepertinya tidak memfokuskan kajiannya pada maksud-maksud ditetap-kannya suatu hukum. *Uṣūl al-fiqh* terlihat lebih cenderung fokus untuk memahami teks-teks al-Qur'an dan Hadis.

Kecenderungan ini terjadi bisa jadi alasan utamanya adalah karena al-Qur'an dan Hadis adalah teks, sehingga di antara pilihan yang sangat relevan dipilih terlebih dahulu pada waktu itu untuk dilakukan adalah memahami teks; bukan memahami konteks, apalagi memahami maksud-maksud suatu teks ayat atau hadis yang disebut *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal seperti ini sangat wajar dilakukan karena seiring dengan meluasnya wilayah Islam dan bercampurnya pergaulan antara orang Arab dengan non Arab baik melalui lisan ataupun tulisan, sehingga dibutuhkanlah kaidah-kaidah bahasa agar nas dapat dipahami sebagaimana pemahaman orang Arab.

Kebutuhan terhadap kaidah-kaidah bahasa dan bahasan-bahasan ter-hadap dalil-dalil syarak serta cara-cara termasuk juga syarat-syarat ber*is-tidlāl*, semakin terlihat setelah meluasnya perdebatan antara kelompok *ahl al-ra'yī* (ulama-ulama Irak -Kūfah- yang lebih banyak menggunakan rasio) dan kelompok *ahl al-hadīth* (ulama-ulama Madinah –Hijāz- yang

---

[175] Lihat 'Umar, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 80.

[176] Secara formal *uṣūl al-fiqh* lahir pada abad ke- 2 H tetapi secara informal, ilmu telah ada sejak adanya fikih. Dalam bahasa lain dikatakan bahwa secara substansi *uṣūl al-fiqh* telah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Kelahiran *uṣūl al-fiqh* ini dapat dilihat dalam Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 16.

lebih banyak menggunakan Hadis dalam menjawab suatu persoalan).[177] Kejadian ini terus berlanjut sampai akhirnya dilanjutkan generasi *ahl al-ra'yī* yang diwakili Abū ḥanīfah beserta sahabat-sahabatnya dan *ahl al-hadīth* diwakili oleh Mālik ibn Anas beserta sahabat-sahabatnya.[178] Fokus pembicaraan masih di seputar kaidah-kaidah kebahasaan yang sampai akhirnya muncul al-Shāfi'ī. Di dalam *al-Risālah* ia menggabungkan kaidah-kaidah kedua kelompok di atas dengan kaidah-kaidah tersendiri, tetapi tetap masih tidak terlepas dari kajian-kajian kebahasaan.[179]

Di sisi lain ulama pun bermunculan dan perbedaan istilah-istilah dan metode-metode yang digunakan pun tidak dapat dihindari yang akhirnya membentuk menjadi dua mazhab besar yaitu *al-mutakallimīn* dan *al-fuqahā*. Mazhab *al-mutakallimīn* terdiri dari ulama mazhab al-Mālikīyah, al-Shāfi'īyah, al-ḥanbalīyah dan al-Mu'tazilah, sementara mazhab *al-fuqahā* hanya ulama mazhab al-ḥanafīyah saja. Mazhab *al-mutakallimīn* membangun kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* khususnya *qawā'id al-lughawiyah* (kaidah-kaidah kebahasaan) tanpa memperhatikan apakah kaidah yang disusun cocok atau tidak dengan peristiwa yang terjadi di masyarakat (*furū*'). Mazhab ini membangun kaidah-kaidah secara teoretis murni, berdasarkan logika dan argumentasi yang kuat tanpa dipengaruhi dengan peristiwa hukum Islam yang berkembang. Kaidah-kaidah itu dibuat terlebih dahulu sebelum digunakan untuk ber*istinbāṭ* sehingga ada di antara kaidah-kaidah tidak memiliki contoh.[180]

Mazhab *al-fuqahā* menyusun kaidah-kaidah banyak mempertimbangkan dan bahkan menjaga masalah-masalah *furū*' yang ada dalam mazhab mereka. Aliran ini menyusun kaidah-kaidah bertujuan untuk memperkuat

---

[177] Ibid.

[178] ḥusayn ibn Hasan al-Jayzānī, *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Juwayzī, 1996), 26-27.

[179] Lihat dalam Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah* (Kairo: Dār al-Turāth, 1979).

[180] Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Suriah, 1999), 17-18.

mazhab yang dianut. Oleh karena itu sebelum menyusun kaidah-kaidah aliran ini terlebih dahulu melakukan analisis mendalam terhadap hukum *furū*’ yang ada di dalam mazhabnya, kaidah-kaidah itu pun dapat diterapkan karena telah disesuaikan dengan *furū’*. Apabila suatu kaidah bertentangan dengan *furū*’, mazhab ini berupaya mengubah kaidah tersebut dan membangun kaidah lain yang sesuai dengan masalah *furū*’ yang dihadapi. Kaidah-kaidah itu dibuat secara induktif dari kasus-kasus hukum dan dapat berubah dengan munculnya kasus-kasus hukum yang menuntut pemecahan hukum yang lain.[181]

Bahasan utama dari dua aliran ini pun masih terfokus pada kajian kaidah-kaidah kebahasaan dan walaupun ulama-ulama dari mazhab al-Shāfi’īyah ada yang membahas *maqāṣid al-sharī‘ah* seperti al-ḥaramain al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzi dan seterusnya,[182] tetapi bahasan *maqāṣid al-sharī‘ah* masih sedikit. Hal seperti ini tetap terjadi bahkan sampai muncul mazhab *al-muta’akhkhirīn* pada abad ke-7 H yang mengkompromikan dua mazhab (*al-jam’ bayn al-ṭarīqatayn*-konvergensi) *uṣūl al-fiqh* di atas,[183] keberadaan *maqāṣid al-sharī‘ah* juga hampir tidak tercium apalagi memainkan perannya.

Pada abad ke-8, barulah *maqāṣid al-sharī‘ah* menampakkan perannya melalui tangan al-Shāṭibī (w. 790 H). Sebagaimana dijelaskan pula pada bab sebelumnya bahwa penulis kitab *al-Muwāfaqāt fī Usul̦ al-Sharī‘ah* ini memberikan porsi yang begitu luas pada *maqāṣid al-sharī‘ah*. Di dalam karya ini ia menempuh cara yang berbeda dengan para pendahulunya, ia tidak meletakkan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* di bawah bab-bab tertentu tetapi dikemukakan dan dikaji dari segi *maqāṣid al-sharī‘ah*,

---

[181] Ibid., 18. Lihat Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Vol. I (Bandung: Bulan Bintang, 1975), 125-126. Lihat juga Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I* (Logos: Jakarta, 1996), 12-13.

[182] Lihat kembali *Maqāṣid* sebelum al-Shāṭibī sebagaimana telah dibahas sebelumnya.

[183] Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl*, 19.

sehingga dalam menetapkan suatu hukum selalu dikaitkan dengan *ma-qāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu al-Shāṭibī telah memberi warna baru dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.[184]

Namun pertahanan *maqāṣid al-sharī'ah* pun tak lama, sepeninggal al-Shāṭibī dan termasuk pula ulama semasanya kurang memberikan perhatian terhadap kajian *maqāṣid al-sharī'ah*[185] yang kini dinyatakan memiliki peran penting dalam penetapan hukum Islam. Suasana demikian membuat *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami eliminasi dari percaturan kompetisi antar metode dalam *uṣūl al-fiqh* hingga kurang lebih 5 abad. Di tengah keprihatinan ini muncullah Ibn 'Ashūr (1296-1392 H/1879-1973 M) dan memberikan ruang yang sangat luas kepada *maqāṣid al-sharī'ah* dan menggunakannya sebagai alat atau metode untuk menyelesaikan persoalan hukum Islam yang berkembang di setiap saat.[186]

Metode penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* yang ditawarkan Ibn 'Ashūr secara garis besar ada tiga metode, yaitu:[187]

1. Meneliti hukum-hukum yang sudah diketahui *'illah*nya melalui *ma-sālik al-'illah* sehingga darinya dapat diketahui hikmahnya dan meneliti dalil-dalil hukum yang memiliki *'illah* yang sama, kemudian secara induktif ditarik *'illah* yang diyakini.
2. Meneliti dalil-dalil al-Qur'an yang jelas penunjukannya kepada hukum yang sangat kecil mengandung kemungkinan makna lain sehingga darinya dapat diketahui maksudnya.
3. Meneliti sunnah *mutawātirah* baik *ma'nawī* atau *'amalī*.

---

[184] Muḥammad Amīn Suwayd al-Dimashq, *Tashīl al-ḥuṣūl 'Alā Qawā'id al-Uṣūl*, ed. Muṣṭafā Sa'īd al-Khin (Damaskus: Dār al-Qalam, 1991), 51.

[185] Ibid. lihat juga Haroen, *Ushul Fiqh I*, 14.

[186] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 190-195.

[187] Ibid.

Untuk mencapai kemaslahatan yang menyeluruh, Ibn 'Ashūr pun menekankan kepada empat hal yaitu *al-fiṭrah* (kesucian manusia), *al-samāhah* (toleransi), *al-ḥurriyah* (kebebasan) yang terikat dengan *al-samāhah* dan *al-ḥaqq* (kebenaran dan keadilan) yang di dalamnya adanya hak-hak manusia. Keempat hal ini kemudian menjadi dasar untuk tercapainya kemaslahatan umum yang merupakan perwujudan dari *maqāṣid al-sharī'ah*. Beberapa di antaranya setiap manusia memiliki hak dan bebas (tetapi tetap dalam koridor toleransi) untuk berpendapat, bertindak dan beragama serta hal-hal lainnya[188]

Namun karena faktor biografis, ibn 'Ashūr kelahiran Tunisia tidak cepat dikenal masyarakat akademik dibandingkan ulama-ulama yang berasal dari Mesir, Damaskus dan Saudi yang pada waktu itu lebih mendominasi perkembangan pemikiran Islam, sehingga tidak banyak dari umat Islam yang menikmati peran *maqāṣid al-sharī'ah*.[189]

Akhirnya kondisi ini tetap saja menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* tidak memiliki tenaga bahkan sampai hari ini pun. Kurang berperannya *maqāṣid al-sharī'ah* bukan disebabkan ia tidak dapat menjawab persoalan-persoalan yang bermunculan, tetapi karena perhatian ulama *uṣūl al-fiqh* kurang terfokus pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal inilah menyebabkan *maqāṣid al-sharī'ah* kurang dapat menampilkan eksistensinya, sementara di sisi lain para ulama lebih banyak fokus pada kajian kebahasaan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.

Kondisi *maqāṣid al-sharī'ah* semakin terpuruk karena di luar dari ilmu *uṣūl al-fiqh* telah ada ilmu *naḥwu*. Ilmu ini secara formal telah ada sejak zaman khalifah 'Alī ibn Abī Ṭālib yang pada waktu Abū al-Aswad al-Du'alī (w. 69 H) melaporkan ke 'Alī tentang kehawatirannya akan terjadi kesalahpahaman dalam menggunakan dan memahami bahasa Arab

---

[188] Ibid., 114, 259, 268, 329 dan 390.
[189] Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 195.

orang non Arab, sementara bahasa Arab sendiri memiliki estetika dan tata bahasa tersendiri. Khalifah ‘Alī pun mengajarkan al-Du’alī tentang *al-ism*, *al-fi’l* dan *al-ḥurūf* serta yang lainnya seraya berkata kepada al-Du’alī “*unḥu hādhā al-naḥwa*” yang artinya “ikutilah jalan ini”. Al-Du’alī pun menyusun kaidah-kaidah dan memberi nama dengan sebutan “ilmu naḥ-wu” yang maksudnya mengambil *tabaaruk* kepada Khalifah ‘Alī.[190]

Ilmu ini berisi kaidah-kaidah untuk memahami suatu lafal melalui *harakat* akhir lafal tersebut baik terkait dengan kedudukannya atau pun fungsinya. Berdasarkan kajian terhadap *harakat* akhir suatu lafal dapat diketahui ketepatan atau kebenaran makna suatu lafal.[191] Ilmu *uṣūl al-fiqh* dapat dipastikan mendapat pengaruh dari ilmu *naḥwu* ini khususnya ter-kait dengan kaidah-kaidah kebahasaan yang digunakan untuk memahami nas. *Maqāṣid al-sharī‘ah* sudah dapat dipastikan tidak dapat berperan atau bahkan kurang mendapatkan tempat pada waktu itu.

Terlebih pula di bidang teologi penurunan peran akal sudah terlihat sejak Khalifah al-Mutawakkil pada tahun 856 M/242 H menghapus aliran

---

[190] Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Bārī al-Ahdal, *al-Kawākib al-Durrīyah*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, 1990), 25. Aḥmad al-Hāshimī, *al-Qawā‘id al-Asāsīyah al-Lughah al-‘Arabīyah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th), 4-5.

[191] Salah satunya lihat al-Ahdal, *al-Kawākib al-Durrīyah*, Vol. I dan II. Sebagaimana disebutkan pada cover kitab *al-Kawākib* bahwa al-Ahdal adalah ulama pada abad ke-13 H. Referensi lainnya yang lebih dahulu adalah Bahā’ al-Dīn ‘Abdullāh ibn ‘Aqīl, *Sharḥ ibn ‘Aqīl*, Vol 1 – IV (Kairo: Dār al-Turāth, 1980). Ibn ‘Aqīl adalah ulama yang lahir pada tahun 698 H dan wafat pada tahun 769 H. Karya ilmu naḥwu yang lebih dahulu lagi lihat Abū ‘Abdullāh Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Mālik, *Matn Alfīyah ibn Mālik* (Kuwait: Dār al-‘Arūbah, 2006). Jamāl al-Dīn ibn Mālik adalah ulama yang lahir pada tahun 598, ada juga mengatakan tahun 600 H dan wafat pada tahun 672 H.

al-Mu'tazīlah sebagai mazhab resmi negara,[192] sementara *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menjalankan fungsinya tentu tidak bisa lepas dari berpikir mendalam untuk mencapai suatu kesimpulan berupa maksud penetapan suatu hukum.

Ketidakberdayaan *maqāṣid al-sharī'ah* pun semakin mendekati permanen karena pada tahun 1258 M/656 H, -diperkirakan setelah masa kehidupan ulama Sayf al-Dīn al-Amidī (w. 631 H) yang menempatkan unsur keturunan sebelum akal dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* atau menjelang wafatnya 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) yang membahas *maṣāliḥ* dan *maqāṣid* serta ulama-ulama selanjutnya- pemikiran Islam baik teologi, fikih atau filsafat mengalami masa stagnasi dan kemunduran yang ditandai dengan runtuhnya dinasti 'Abbāsīyah. Kemunduran ini terjadi karena pintu ijtihad ditutup atau ijtihad sudah tidak dibutuhkan lagi dan untuk menghadapi situasi serta menjawab persoalan-persoalan yang berkembang cukup mengikuti pendapat ulama-ulama terdahulu sehingga dari sini bermunculan mazhab-mazhab khususnya dalam fikih.[193]

Ditambah lagi bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dipandang sebagai bagian dari filsafat, sementara pada saat masa kemunduran itu bahkan jauh di masa sebelumnya yaitu pada masa Abū ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H) filsafat sudah mendapat serangan dari berbagai sisi. Al-Ghazāli sendiri juga mengritik filsafat dan setidaknya ada dua puluh kritikan yang disampaikan, tiga persoalan yang dibantahnya dan dikafirkan jika mempercayainya. Tiga persoalan tersebut adalah tentang *qadīm*nya alam, Allah tidak mengurus hal-hal yang kecil (partikular) dan pada masa kebang-

---

[192] Harun Nasution, Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan (Jakarta: UI-Press, 1986), 9.

[193] Abu Ameenah Bilall Philips, *Asal-Usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, Terj. M. Fauzi Arifin (Bandung: Musamedia, 2005), 145-148.

kitan kelak yang dibangkit hanya dalam bentuk rohani. Adapun persoalan lainnya yang sebanyak tujuh belas persoalan sisanya hanya dibantah al-Ghazālī saja.[194]

Keadaan di atas membawa pada ketidakadaan ruang bagi akal untuk menentukan suatu pemikiran baik berkaitan dengan teologi, hukum ataupun berkaitan dengan filsafat. Dalam kondisi seperti ini *maqāṣid al-sharī'ah* mendapat pukulan dari berbagai sisi yang membuatnya semakin kehilangan tenaga, hingga sampai pada masa al-Shāṭibī *maqāṣid al-sharī'ah* bercahaya terang benderang, tetapi sepeninggalnya *maqāṣid al-sharī'ah* kembali gelap. Beberapa abad setelahnya atau diperkirakan 5 abad berikutnya, barulah muncul Ibn 'Ashūr yang dengan kegelisahan intelektual yang dirasakannya, ia pun ingin memisahkan *maqāṣid al-sharī'ah* dari *uṣūl al-fiqh* yang selama ini menjadi rumahnya. Namun sayangnya karena pada waktu itu keadaan geografis yang lahir dan hidup di Tunisia membuatnya lambat dikenal masyarakat jika dibandingkan dengan ulama yang tinggal di Mekkah, Madinah dan Mesir. Hal ini membuat posisi *maqāṣid al-sharī'ah* sepertinya tidak bergeser pada tempatnya, hingga sampai pada masa al-Raysūnī, Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah dan Jasser Auda, *maqāṣid al-sharī'ah* kemudian *maqāṣid al-sharī'ah* dimunculkan kembali. Jasser Auda, bahkan sebagai pendiri *Maqāṣid Research Center* dan Filsafat Hukum Islam di London. [195]

Di Indonesia sendiri, kendati pun *maqāṣid al-sharī'ah* ditulis dalam karya-karya ilmu *uṣūl al-fiqh*[196], tetapi karena nuansa *uṣūl al-fiqh* klasik

---

[194] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (tt: Dār al-Ma'ārif, t.th).

[195] Jasser Auda sebagai penggelut *maqāṣid* di London dapat dilihat pada http://www.jasserauda.net/en/about-jasser-auda.html. Lihat juga Muhammad Salahuddin, "Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanitis: Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang Maqāṣid al-Sharī'ah", *Ulumuna*, Vol. 16, No. 1 (Juni, 2012), 106-107.

[196] Salah satu karya lama yang dapat ditemukan dan pertama kalinya dicetak pada tahun 1953 yaitu lihat Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Vol II (Jakarta:

yang lebih mengutamakan kajian kebahasaan begitu kental sehingga posisi *maqāṣid al-sharī'ah* juga tidak ubahnya seperti di masa-masa silam.

Hanya beberapa tahun terakhir atau sekitar sepuluh tahun terakhir para pengkaji *uṣūl al-fiqh* mulai mengaplikasikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode,[197] bahkan kini tidak hanya berkaitan dengan hukum Islam saja, tetapi berkaitan dengan disiplin ilmu umum pun sudah menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai subjek yang memberikan penilaian terhadap suatu masalah. Namun karena posisi *maqāṣid al-sharī'ah* diletakkan sebagai filsafat telah mengakar, sehingga sampai saat ini hanya pada kalangan tertentu saja yang memainkan peran *maqāṣid al-sharī'ah*. Di samping itu, walaupun semangat {'Ashūr yang ingin memisahkan *maqāṣid al-sharī'ah* dari *uṣūl al-fiqh* begitu terasa tetapi sampai saat ini pula belum ditemukan langkah-langkah operasional dalam menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai alat atau metode untuk menetapkan status hukum suatu persoalan.

Bulan Bintang, 1981), 78-89. Di dalam karya ini yang ditulis sepertinya hanya terjemahan penulisan dari *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu maksud-maksud syarak dalam mensyariatkan hukum. Karya lainnya yang pertama kali terbit pada tahun 1983 yaitu lihat Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1993), 333-343. *Maqāṣid al-sharī'ah* di dalam karya ini ditulis dengan sebutan tujuan (umum) perundang-undangan.

[197] Lihat karya Yudian Wahyudi tentang *uṣūl al-fiqh* yang dihadapkannya dengan hermeneutika. Karya ini dicetak pertama kalinya pada tahun 2006. Lihat Wahyudi, *Ushul Fikih versus*, 44-51. Begitu juga lihat karya dari Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an yang menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatan atau bahkan metode dalam memahami ayat-ayat al-Qu'an untuk mengkaji persoalan kekinian. Lebih jelasnya lihat TIM Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqāṣidusy-Syrī'ah: Memahami Tujuan Utama Syariah* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2013).

2. Kurangnya Pemahaman terhadap *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Al-Shāṭibī mengatakan dari berbagai perbedaan pendapat di antara ulama baik yang memang ingin mencari suatu kebenaran atau ada yang hanya ingin berdebat mengikuti hawa nafsunya atau juga karena tidak mau menerima kebenaran dari orang lain sehingga munculnya perbedaan, semua itu titik pangkalnya adalah kurang bahkan tidak pahamnya mereka terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*. Membahas suatu persoalan dengan jawaban prasangka tanpa diperoleh melalui penelitian yang kuat atau meyakinkan. Termasuk pula mereka adalah hanya berpegang pada pendapat seseorang dan tidak mengkonfirmasikan kembali kepada orang yang benar-benar diakui kredibilitasnya.[198]

Orang yang memahami *maqāṣid al-sharī'ah* adalah orang yang berusaha mengkaji suatu nas tidak hanya melalui kajian tekstual saja, tetapi diiringi pula dengan kajian kontekstual yang tidak lain adalah mengikutsertakan *maqāṣid al-sharī'ah*. Kajian yang mengandalkan tekstual semata, menurut Al-Shāṭibī tidak ubahnya seperti golongan al-Khawārij yang keluar dari kebenaran agama seperti keluarnya anak panah dari busurnya. Oleh karena itu orang yang seperti al-Khawārij ini jika membaca al-Qur'an, maka bacaannya pun hanya sampai kerongkongan; tidak bisa menyinari sampai ke hati karena hanya memahami al-Qur'an secara lahiriah saja dan tidak ingin memperdalam memahami al-Qur'an.[199]

Kendatipun golongan ini dinyatakan dalam sejarah sudah tidak ada bentuk dan pengikutnya lagi,[200] tetapi pada zaman sekarang aliran seperti ini muncul kembali dalam bentuk lain tetapi tetap dalam gaya yang sama,

---

[198] Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-I'tiṣām*, Vol II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988), 403.

[199] Ibid.

[200] Nasution, *Teologi Islam*, 9.

sehingga diberi nama neo Khawarij atau Khawarij baru.[201] Dalam bidang fikih, orang yang berpegang pada makna lahir atau makna harfiah suatu teks (al-Qur'an atau Hadis) adalah mazhab al-ẓāhirī yang dibangun oleh Imam Dāwd ibn 'Alī al-ẓāhirī (w. 270 H). Sepeninggal Imam Dāwd, mazhab literalis ini dilanjutkan oleh Ibn Hazm al-Andalūsī (w. 463 H) murid cerdas dari Imam Dāwd. Di tangannya mazhab ini berkembang pesat di Spanyol dan menyebar luas hingga wilayah Afrika dan lainnya. Namun seiring dengan ditaklukannya pemerintahan Islam di Spanyol (803 H), bersamaan itu pula mazhab al-ẓāhirī pun ikut berakhir. [202]

Namun demikian, jejak-jejak paham mazhab al-ẓāhirī tidak hilang begitu saja. Kini sebagaimana adanya neo Khawarij, di sini juga ada yang disebut dengan al-ẓāhirīyah al-Judud (mazhab al-ẓāhirī baru). Di antara ciri mazhab ini adalah pemahaman yang literal, keras, sombong dengan pendapatnya, tidak menerima pendapat yang berbeda dengannya, mudah mengkafirkan dan tidak peduli akibat dari yang ia lakukan bahkan bersikap seperti hanya dia atau golongannya yang hidup di dunia.[203]

Metode berpikir mazhab al-ẓāhirī baru ini di antaranya memahami teks (nas) literal; tidak terlebih dahulu mengkaji makna, 'illah dan maksud-maksud yang terdapat dalam teks tersebut. Mereka tidak menerima pencarian '*illah* melalui akal dan ijtihad manusia, bahkan mencurigai atau merendahkan kemampuan akal dan tidak menggunakannya ketika memahami suatu teks (nas), terlebih lagi dalam menentukan '*illah*. Mereka

---

[201] Gerakan-gerakan neo Khawarij ini dalam berbagai aktivitas dakwahnya baik di masyarakat atau di lembaga pendidikan tergambar dengan jelas dalam Noorhaidi Hasan (ed), *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018).

[202] Philips, Asal-Usul dan Perkembangan, 117-120.

[203] Yūsuf al-Qaraḍāwī, Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 53-58 .

juga mengambil jalan *tashaddud* (sulit, keras dan kaku) dalam menentukan atau mengamalkan suatu hukum.[204]

Dengan pemahaman seperti yang digambarkan di atas baik terkait dengan ciri atau pun metode, maka dirasa mustahil *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berkembang atau setidaknya mendapatkan perhatian kala itu, bahkan termasuk pula sampai sekarang. Namun dapat dipastikan pula tentu tidak semua orang atau ulama memiliki gaya berpikir seperti al-ẓāhirī baru dan tidak sedikit orang atau ulama yang memperjuangkan agar berpikir moderat-kontekstual. Persoalan yang dihadapi adalah masih adanya pengaruh yang sudah terbiasa –karena faktor sejarah- kurang atau tidak memperhatikan besarnya manfaat menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah*. Selain itu barangkali masih ada atau bahkan memang tidak mengetahui terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* dan fungsi-fungsinya di dalam hukum Islam karena ketika menjadi murid, mereka tidak diperkenalkan atau didoktrin agar tidak mempelajari *maqāṣid al-sharī'ah*. Kemungkinan lainnya yang bisa terjadi telah mengetahui istilah *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi tidak mengetahui secara rinci seperti apa *maqāṣid al-sharī'ah* itu.

3. Adanya Peluang *Maqāṣid al-Sharī'ah* untuk Berkreativitas

Salah satu alasan adanya keinginan untuk melakukan independensi *maqāṣid al-sharī'ah* dari *uṣūl al-fiqh* adalah karena adanya peluang untuk melakukan hal tersebut. Peluang ini terbaca dari definisi yang dibangun oleh {'Ashur bahkan telah dipraktikkan jauh sebelumnya oleh al-Shāṭibī yang meletakkan kajian kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* di bawah lingkup *maqāṣid al-sharī'ah*. Adapun definisi yang disusun Ibn 'Ashūr bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* itu terkait dengan makna-makna yang terkandung dalam suatu ketentuan hukum atau pun makna-makna yang tidak diperhatikan oleh suatu ketetapan. *Maqāṣid al-sharī'ah* juga terkait dengan

---

[204] Ibid., 61- 64.

hikmah-hikmah, berbagai sifat dan tujuan umum suatu hukum,[205] bahkan termasuk pula berkaitan dengan rahasia-rahasia yang melatarbelakangi terbentuknya suatu ketentuan.[206]

Definisi ini ingin menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* tidak hanya sebagai alat untuk mengkaji maksud-maksud suatu hukum, tetapi juga sebagai alat untuk mengkaji '*illah* hukum. Hal ini dapat diketahui dari point yang disebutkan yaitu tentang sifat hukum. Jika dipahami dari *uṣūl al-fiqh* sifat hukum itu adalah '*illah* dan dalam *uṣūl al-fiqh* '*illah* berstatus sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum.

Pemahaman ini tampak berbeda dengan pemahaman mayoritas ulama umumnya yang membedakan antara '*illah* dan maksud hukum. Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa '*illah* berkedudukan sebagai penentu adanya hukum sebagaimana kaidah yang telah disebutkan "إنّ الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما"[207] bahwa ada atau tidak adanya hukum tergantung dengan ada atau tidak adanya '*illah*, sementara maksud hukum yaitu *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri adalah sebagai hikmah atau tujuan ditetapkannya hukum. Hikmah tentu tidak dapat berkedudukan sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum.

Jika ditelisik kembali sebenarnya dua hal di atas memang berbeda secara signifikan. Jika keduanya disamakan tentu menimbulkan inkonsistensi terhadap makna hakiki *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu –dalam pandangan sementara- tidak memungkinkan jika menyatakan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berperan sebagai pengkaji maksud atau tujuan ditetapkannya suatu hukum, juga sekaligus sebagai *'illah* untuk mengkaji motif timbulnya hukum.

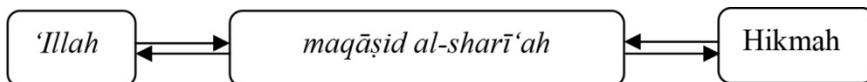
---

[205] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 251.

[206] Al-Ḥasan, Falsafah Maqāṣid, 6.

[207] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh* , Vol. I, 651.

Kendatipun demikian, pada dasarnya ‘*illah* dan hikmah memiliki hubungan yang cukup erat. Oleh karena itu tampaknya tidak tepat jika langsung menolak pemikiran ‘Ashur ini, justru sebenarnya penting pula memperhatikan pemikirannya bahwa untuk memahami *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan baik mesti dilakukan secara metodis. Salah satu yang dilakukan sebagaimana telah dibahas pula pada bab sebelumnya yaitu yang disebut *ṭurq ithbāt al-maqāṣid al-shar’īyah*[208] atau dalam kajian *uṣūl al-fiqh* disebut *masālik al-’illah* atau langkah-langkah yang dilakukan untuk mencari ‘*illah*.

Salah satu yang dilakukan adalah mencari ‘*illah* (motif) adanya suatu nas. Satu hal yang mesti dibaca di sini sepertinya {‘Ashūr menawarkan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah juga sebagai penentu adanya hukum, sebab dalam menetapkan status hukum sebelumnya dilakukan terlebih dahulu mengkaji *‘illah* suatu nas baru kemudian mengkaji hikmahnya. Hikmah hukum tidak dapat diperoleh dengan baik, tanpa sebelumnya mengkaji ‘*illah* nas. ‘*Illah* itu sendiri tetap ada jika secara hikmah dapat membawa kemaslahatan masyarakat secara menyeluruh. Dengan demikian hubungan antara ‘*illah* dan hikmah yang dihubungkan oleh *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah hubungan yang timbal balik. Jika dibuat skema, barangkali seperti ini:

Hal yang seperti inilah yang tampaknya dibaca oleh ‘Ashūr. Adanya hubungan di atas itulah yang membuat *maqāṣid al-sharī‘ah* memiliki peluang untuk keluar dari ilmu *uṣūl al-fiqh* menjadi disiplin ilmu tersendiri jika masih dalam genggaman *uṣūl al-fiqh* yang tidak memberikan posisi yang jelas pada *maqāṣid al-sharī‘ah*.

---

[208] Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 189-196.

4. Memiliki Kelayakan untuk Mandiri secara Sejati

Alasan berikutnya tentang adanya keinginan independensi *maqāṣid al-sharī'ah* dari *uṣūl al-fiqh* karena di dalam *maqāṣid al-sharī'ah* terdapat berbagai hal. Allah menciptakan segala sesuatu di dunia ini ada yang diperuntukkan pada kepentingan umum dan ada pula yang khusus. Masing-masing yang diciptakan ini dipastikan mengandung maksud-maksud dan hikmah serta makna-makna bahkan motif tertentu; tidak mungkin sesuatu yang diciptakan hampa dari beberapa hal itu. Pada bagian seperti inilah yang menjadi lahan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Sejalan dengan itu, {'Ashūr membagi *maqāṣid al-sharī'ah* kepada *maqāṣid al-tashrī' al-'āmmah* dan *maqāṣid al-tashrī' al-khāṣṣah*. *Maqāṣid al-tashrī' al-'āmmah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Allah dalam seluruh aturan-Nya atau sebagian besar dari aturan itu. Makna-makna dan hikmah-hikmah itu tidak hanya terkhusus kepada satu macam pokok aturan syariat Allah saja.[209] Topik bahasan dalam *maqāṣid al-tashrī' al-'āmmah* adalah *al-fiṭrah*, *al-samāḥah*, *al-maṣlaḥah*, *al-musāwah* dan *al-ḥurrīyah*.

a. *Al-fiṭrah* yaitu fitrah bahwa manusia adalah makhluk beragama dan berbudaya. Aturan-aturan yang dibuat Allah sesuai dengan fitrah manusia.[210]
b. *Al-samāḥah* yaitu toleransi, posisinya berada di tengah antara kesulitan dan kemudahan atau posisi antara yang berlebih-lebihan dalam beragama (*ifrāṭ*) dan bermudah-mudahan dalam beragama (*tafrīṭ*). Kendatipun mencari yang mudah, tetapi maksudnya adalah kemudahan yang terpuji, yang tidak membawa kepada kemudaratan. Intinya

[209] Ibid., 251.
[210] Ibid., 265-267.

adalah jika dilihat secara induktif dapat dikemukakan bahwa hukum Allah adalah untuk *al-samāḥah*.[211]

c. *Al-maṣlaḥah*) yaitu kemaslahatan bahwa maksud terbesar atau teragung dari aturan Allah adalah tercapainya suatu kemaslahatan dan sekaligus tertolaknya suatu kerusakan.[212] Kemaslahatan ini tetap diperhatikan baik untuk kepentingan umum atau khusus dan tinggal mengkaji mana yang lebih dominan di antara keduanya. Jika terdapat dua kemaslahatan atau lebih yang berkontradiksi maka yang diperhatikan adalah yang lebih kuat,[213] tentunya untuk mendapatkan kemaslahatan yang dimaksud harus dikaji melalui penelitian yang benar, karena kemaslahatan yang dihasilkan dari kajian akan selalu bersesuaian dengan logika yang sehat.[214]

d. *Al-musāwah* yaitu kesetaraan atau persamaan antara manusia karena di samping manusia pada dasarnya bersaudara, juga tujuan dari aturan-aturan Allah ini adalah untuk terwujudnya persamaan sesama makhluk Allah. Tujuan sebaliknya adalah untuk menghilangkan perbedaan atau ketidakseimbangan (*tafāwut*) antar sesama makhluk Allah dari berbagai sisi.[215]

e. *Al-ḥurrīyah* yaitu kebebasan bahwa setiap orang terlepas dari penghambaan atau perbudakan (*ḍidd al-'ubūdīyah*) dan setiap orang dapat melakukan suatu perbuatan sesuai dengan keinginannya tanpa mendapatkan rintangan dari orang lain.[216] Islam sendiri datang untuk membebaskan manusia dari penghambaan atau akidah yang salah. Oleh karena itu adanya siksa adalah sebagai tanda Islam ingin mem-

---

[211] Ibid., 268-270.

[212] Ibid., 276.

[213] Ibid., 296.

[214] Ibid., 316.

[215] Ibid., 329.

[216] Ibid., 390-391.

bebaskan manusia kesesatan.[217] Jelasnya manusia memiliki kebebasan dalam beritikad atau berkeyakinan karena pada dasarnya tidak ada paksaan dalam beragama. Begitu juga manusia memiliki kebebasan dalam berbicara, berbuat dan dalam segala keadaan selama tidak berakibat pada kerusakan atau kemudaratan.[218]

Selanjutnya *maqāṣid al-tashrī' al-khāṣṣah* adalah hal-hal yang dimaksudkan Allah dengan segala ketentuannya adalah untuk merealisasikan maksud-maksud manusia yang bermanfaat atau untuk memelihara kemaslahatan umum dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus.

Dengan *maqāṣid al-sharī'ah* ini dapat diketahui kehendak dari ajaran Islam ini. Oleh karena itu maka ia sudah dipandang lebih dari cukup untuk menjadi penentu atau metode penetapan hukum Islam. Ketika *uṣūl al-fiqh* lebih banyak memfokuskan kepada hal yang lain, sementara *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki kekuatan yang mungkin tidak dimiliki keilmuan lain, tentu tidak salah jika *maqāṣid al-sharī'ah* berkreasi secara sejati dan mandiri untuk menjadi ilmu dengan disiplin kajian tersendiri.

5. Motivasi Pencapaian Kemaslahatan Universal

Selama ini disamping peran *maqāṣid al-sharī'ah* di ranah publik tidak menguak, juga walaupun ketika membahas *maqāṣid al-sharī'ah* selalu diorientasikan kepada kemaslahatan individu. Hal seperti inilah yang kemudian menjadi kritik para pembela *maqāṣid al-sharī'ah*.

Jasser Auda yang sepertinya banyak terinspirasi dari pemikiran Ibn 'Ashūr berupaya memperlihatkan bahwa teori *maqāṣid al-sharī'ah* secara hakiki dapat memberikan kontribusi yang banyak kepada masyarakat luas bahkan ke setiap lapisan masyarakat. Oleh karena itu Jasser Auda pun berupaya menawarkan pemikiran-pemikiran agar tidak tetap bertahan de-

---

[217] Ibid., 396.

[218] Ibid., 400.

ngan rumusan para ulama *maqāṣid* sebelumnya. Ada beberapa hal yang patut dipertimbangkan pentingnya menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* yang hakiki secara optimal pada masa sekarang yaitu:

a. Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik tidak membuat rincian cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu;
b. Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik lebih berorientasi pada kemaslahatan individu, bukan untuk kemaslahatan manusia atau masyarakat secara umum;
c. Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain;
d. Penetapan teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik bersumber dari warisan intelektual *fiqh* yang ditetapkan oleh para ahli *fiqh*; bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan Hadis. [219]

Menurut Jasser Auda agar hukum Islam dapat memainkan peran posistif untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan mampu menjawab tantangan zaman, maka cakupan teori *maqāṣid al-sharī'ah* perlu diperluas. Asalnya hanya terbatas kepada kemaslahatan individu, mesti diperluas mencakup ke wilayah yang lebih umum; dari wilayah individu menjadi wilayah masyarakat atau umat manusia di berbagai tingkatannya. Asalnya perlindungan keturunan menjadi perlindungan keluarga. Asalnya perlindungan akal menjadi perwujudan berpikir ilmiah, penelitian atau semangat menuntut ilmu pengetahuan. Asalnya perlindungan jiwa menjadi perlindungan kehormatan manusia atau perlindungan hak-hak manusia. Asalnya perlindungan agama menjadi perlindungan kebebasan menjalankan ibadah dan kebebasan berkeyakinan. Asalnya perlindungan harta

[219] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy*, 4.

kekayaan menjadi perwujudan solidaritas sosial.[220] Untuk lebih jelasnya, deskripsi di atas dapat dilihat dalam tabel di bawah ini :[221]

***Uṣūl al-Khamsah* Klasik**	***Uṣūl al-Khamsah* Kontemporer**
Perlindungan keturunan (*hifẓ al-Nasl*) seperti larangan berzina	a) Kajian dan tindakan yang dilakukan selalu berorientasi pada perlindungan Keluarga. b) Kajian dan tindakan yang berupaya agar selalu lebih peduli terhadap institusi Keluarga.
Perlindungan akal (*hifẓ al-'Aql*) seperti larangan minum khamar	a) Mengoptimalkan pola pikir dan research ilmiah. b) Menggiatkan dan memotivasi untuk mencari ilmu pengetahuan. c) Mempersempit pola pikir yang berorientasi pada kriminalitas, berkerumun dan bergerombol. d) Menghindari adanya upaya yang meremehkan kemampuan dan kerja otak.
Perlindungan jiwa (*hifẓ al-Nafs*) seperti larangan membunuh	a) Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan b) Menjaga dan memelihara

[220] Ibid., 21-23.

[221] Muhammad Amin Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Negara dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)", *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2 (Juli-Desember, 2012), 146. Begitu juga Muhammad Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistimologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46 No. 11 (Juli-Desember 2012), 364.

	kehormatan c) Menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia.
Perlindungan agama (*hifẓ al-Dīn*) seperti diwajibkannya shalat	a) Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beribadah b) Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan.
Perlindungan harta (*hifẓ al-Māl*) seperti keharusan bekerja	a) Mengutamakan kepedulian sosial. b) Menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi. c) Mendorong kesejahteraan manusia. d) Menghilangkan jurang antara miskin dan kaya

Berdasarkan gambaran tentang begitu luasnya cakupan *uṣūl al-khamsah* yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-sharī'ah*, berarti dapat pula dikatakan bahwa ia dapat menerobos berbagai lini kehidupan. Kemaslahatan universal pun tentu hampir dapat dipastikan dapat dicapai jika benar-benar melaksanakan dari cita-cita *maqāṣid al-sharī'ah*.

Dikatakan demikian karena suatu ketetapan atau keputusan dalam hukum, tidak hanya dilihat atau hanya mengandalkan dalil tekstual (*naqlī*), tetapi mesti pula memperhatikan kepada kemaslahatan. Jika hanya mengandalkan dalil tampaknya akan mengalami kesulitan jika berhadapan dengan kondisi yang berbeda dengan isi dari dalil itu, sementara diketahui pula bahwa dalil terkadang menanggapi persoalan yang terjadi pada waktu dalil itu diturunkan. Di sinilah letak pentingnya mengetahui situasi, kondisi, sosial, budaya, ekonomi bahkan politik masyarakat Arab sewaktu ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dan termasuk pula kondisi-kondisi timbulnya suatu hadis. Hal ini tidak lain agar suatu ketetapan hukum

dapat berpihak kepada kebaikan dan kemaslahatan yang universal. Kemaslahatan ini pun tidak diperoleh secara serta merta, melainkan melalui kajian yang serius dan metodis yang salah satunya melalui kajian *maqāṣid al-sharī'ah*.

B. Dari Sudut *Uṣūl al-Fiqh*

1. *Uṣūl al-fiqh* sebagai Alat dan Hasil Ijtihad

Satu hal yang mesti dipahami bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah alat. Disebut sebagai alat karena di dalam *uṣūl al-fiqh* dalil-dalil, kaidah-kaidah atau metode yang digunakan untuk mengkaji suatu persoalan hukum dan hasil dari kajian ini adalah status hukum suatu masalah. Inilah peran penting dari *uṣūl al-fiqh* di dunia hukum Islam yang dengan dalil-dalil, kaidah-kaidah atau metode-metode dapat menjawab persoalan-persoalan hukum Islam secara metodologis.

Namun di luar itu semua, harus pula disadari bahwa *uṣūl al-fiqh* (terlebih lagi hukum Islam-fikih) adalah hasil ijtihad[222] yang dibangun ulama (mujtahid)[223] berdasarkan pemahaman mereka terhadap teks-teks kitab

---

[222] Ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan mujtahid untuk menggali dan menetapkan status hukum suatu persoalan dari dalilnya dengan jalan sangkaan kuat yang ia sendiri merasa tidak mampu lagi berbuat lebih maksimal dari usaha maksimal yang telah dilakukan. Lihat Sayf al-Dīn Abī al- Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Amidī, *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl*: *Mukhtaṣar al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 246. Adapun syarat-syarat orang yang dapat berijtihad lihat dalam Lihat 'Abd al-Majīd al-Sawsūh al-Sharfī, *al-Ijtihād al-Jamā'ī fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Qatar: Wuzārat al-Awqāf li al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 1998), 59-70. Begitu juga 'Adnān Muḥammad, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī* (t.t.: Dār ibn al-Jawzī, 1424), 170-175.

[223] Walaupun para ulama *uṣūl al-fiqh* berbeda dalam menetapkan dan menamakan tingkatan para mujtahid terlebih lagi siapa saja yang termasuk dalam masing-masing tingkatan, tetapi secara garis besarnya mujtahid terbagi ke dalam tiga tingkatan yaitu mujtahid *muṭlaq* (mujtahid *mustaqil*), mujtahid *muntasib* (mujtahid *muṭlaq ghayr al-*

suci.[224] *Uṣūl al-fiqh* merupakan hasil dari rumusan kreativitas nalar dan murni hasil pemikiran para mujtahid yang tidak ada contohnya pada umat terdahulu.[225]

Bukti bahwa *uṣūl al-fiqh* sebagai hasil ijtihad adalah kitab *al-Risālah*[226] sebagai kitab pertama dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Kendatipun ada yang mengakui bahwa ada ulama sebelum al-Shāfi'ī yang lebih dahulu menyusun kitab, tetapi fakta dalam sejarah kitab *al-Risālah* adalah yang pertama. Setelah itu bermunculanlah kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* bahkan membentuk menjadi aliran-aliran yang di dalamnya terdapat pula perbedaan antar ulama dalam membangun suatu kaidah atau metode. Gambaran ini mengharuskan setiap orang mengakui bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah sebagai alat yang disusun (ijtihad) ulama untuk kepentingan analisis suatu persoalan hukum.

Sebagai alat dan hasil ijtihad, tentu *uṣūl al-fiqh* bukanlah seperti sesuatu yang tidak akan mengalami sentuhan kembali bahkan kritik untuk dikaji kembali terkait dengan perannya selama ini. Memang diakui bahwa

---

mustaqil), dan mujtahid *fi al-madhhab*. Lihat Nādiah Sharīf al-'Umarī, *al-Ijtihād fī al-Islām: Uṣūluhū, Aḥkāmuhū, Āfātuhū* (Beirut-Lebanon: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 173-193. Lihat pula Amīr Sa'īd al-Zibarī, *Mabāhith fī Aḥkām al-Fatwā* (Beirut-Lebanon: Dār Ibn Hazm, 1995), 118-126. Namun ada juga yang membagi mujtahid ke dalam dua tingkatan yaitu mujtahid *muṭlaq* dan mujtahid *muqayyad* yang terdiri dari *ahl al-ijtihād fi al-madhhab*, *ahl al-ijtihād fī al-masā'il*, *ahl al-takhrīj* dan *ahl al-tarjīḥ*. Lihat Muhammad Asywadie Syukur, *Mode Ijtihad Masa Dulu dan Masa Kini* (Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 1992), 6-7. Hal ini menunjukkan bahwa orang yang memiliki keahlian tertentu walaupun tidak sampai ke derajat mujtahid *muṭlaq* masih dapat melakukan ijtihad setidaknya dalam masalah-masalah tertentu atau melalui *takhrījī* atau melalui *tarjīḥī*.

[224] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 46. Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), 8-9.

[225] 'Alī Jum'ah Muḥammad, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 7.

[226] Al-Jayzānī, *Ma'ālim Uṣūl*, 26-27.

uṣūl al-fiqh benar-benar dapat menunjukkan eksistensinya menjadi pedoman prosedural dalam menjawab dan menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam. Namun apakah betul hasil kajian yang dilakukan benar-benar dapat memberikan kemaslahatan yang menyeluruh kepada masyarakat muslim atau masih menyisakan persoalan-persoalan. Jika melihat kembali hasil kajian di atas, banyak persoalan universal yang belum dapat disentuh oleh *uṣūl al-fiqh* sehingga hasil kajiannya pun masih di tataran kemaslahatan individual. Dalam posisi seperti inilah *uṣūl al-fiqh* mesti dapat membuka diri untuk melakukan penataan ulang agar ia selalu dapat *update* sebagai metodologi penetapan hukum Islam.

Penataan ulang *uṣūl al-fiqh* dapat dilakukan dengan cara memberikan ruang dan porsi yang sama kepada *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana porsi yang didapatkan kaidah-kaidah *lughawīyah* atau *maqāṣid al-sharī'ah* memisahkan diri dari *uṣūl al-fiqh* untuk menjadi metode tersendiri dalam mengkaji persoalan hukum. Namun tentunya karena *maqāṣid al-sharī'ah* berbicara tentang kemaslahatan, maka *maqāṣid al-sharī'ah* pun masih memiliki hubungan dengan metode-metode *uṣūl al-fiqh* yang ada kaitannya dengan kemaslahatan pula. Hal ini seperti adanya hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-istiṣlāḥ*, *al-dharī'ah* dan termasuk pula dengan *al-'urf*. Disamping itu *maqāṣid al-sharī'ah* juga memiliki hubungan dengan kaidah-kaidah fikih (*qawā'id al-fiqhīyah*), terutama berkaitan dengan *al-mashaqqah*, *al-ḍarar* dan *al-'ādah* yang semuanya itu berhubungan dengan pencapaian kemaslahatan dan penolakan kemudaratan.

Satu hal yang tidak dapat dipungkiri bahwa di dalam *uṣūl al-fiqh* terdapat satu kaidah dari beberapa kaidah *al-'urf*:

تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنّيات والعوائد[٢٢٧]

Kaidah ini ingin menginformasikan bahwa perubahan suatu hukum itu adalah biasa dan bahkan suatu kemestian. Kemestian ini terjadi karena zaman, tempat, situasi, niat (maksud atau tujuan) dan adat istiadat bisa berbeda atau mengalami perubahan. Hukum saja (fikih) dapat berbeda dan berubah dengan yang hukum sebelumnya karena menyesuaikan dengan perubahan, tentunya *uṣūl al-fiqh* sebagai alat yang digunakan untuk mengkaji persoalan hukum sekarang pun mestinya tidak menjadi hal yang tabu juga mengikuti perkembangan. Sebab bagaimana bisa mendapatkan status hukum (fikih) yang benar-benar membawa kepada kemaslahatan universal jika alatnya saja masih mengandung kemaslahatan parsial.

2. Tekstualitas *Uṣūl al-Fiqh*

a. Keterikatan Pada Kaidah Kebahasaan

Sejak lahirnya *uṣūl al-fiqh* sepertinya sudah memfokuskan pada faktor kebahasaan. Hal ini juga telah dijelaskan pada bahasan kurang berperannya *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam *uṣūl al-fiqh* di mana pada bahasan itu ditemukan beberapa faktor yang membuat *uṣūl al-fiqh* tidak dapat menghindari dari kajian kebahasaan. Dominannya faktor kebahasaan inilah membuat pemba-

[227] Dalam ilmu Qawā‘id al-Fiqhīyah kaidah yang semakna dengan kaidah di atas adalah "العادة محكمة" dan "لاينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكتة".Tentang kaidah di atas dapat dilihat dalam Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn an Rabb al-‘Ālamīn*, Vol. I (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H), 41. Lihat juga, Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Majīd Jum‘at al-Jazā’irī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyah al-Mustakhrajah min Kitāb I‘lām al-Muwaqqi‘īn li ‘Allāmah Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah* (Riyāḍ: Dār Ibn ḥazm, t.th.), 373.

caan terhadap semangat, makna, rahasia, maksud suatu hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*) kurang atau tidak mendapatkan perhatian.

Keterikatan ini mempengaruhi pula pada penulisan kita oleh para ulama di berbagai mazhab. Ibn Hazm al-Andalūsī dari kalangan al-ẓāhirīyah menulis kitab berisi kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang hampir semuanya adalah kaidah-kaidah kebahasaan. Kendatipun ada pula membahas tentang sunnah, tetapi muatannya terkait dengan *ta'āruḍ al-adillah* (pertentangan dalil-dalil) dan *al-takhṣīṣ*. Begitu juga ketika membahas *al-qiyās*, nuansa kajian kebahasaan dalam menolak *al-qiyās* terasa sekali. Selain dari yang disebutkan tersebut, bahasannya di seputar kebahasaan seperti *al-amr*, *al-nahy*, *al-'āmm*, *al-khāṣ*, *al-ishārah*, *al-majāz*, *al-naskh* dan lain-lain.[228]

Dalam referensi yang lain misalnya al-Zarkashī al-Shāfi'ī menulis sebuah kitab tentang *uṣūl al-fiqh*. Dari 6 jilid karya ini ada sebanyak 4 jilid yang membahas tentang kaidah-kaidah kebahasaan.[229] Karya dari kalangan al-Shāfi'ī, bahkan ada pula yang seutuhnya membicarakan tentang kaidah-kaidah kebahasaan.[230]

Hal yang sama juga dalam kitab *al-Tamhīd* yang ditulis al-Kalwadhānī al-ḥanbalī, bahasan kaidah-kaidah kebahasaan juga dominan dari metode-metode lainnya serta dari tidak ditemukan adanya bahasan tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, bahkan dalam kitab ini dibahas pula tentang makna huruf-huruf dalam kaitannya

---

[228] Lebih jelasnya lihat Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. I-VIII (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th).

[229] Lebih jelasnya lihat Badar al-Dīn ibn 'Abdullāh al-Zarkashī al-Shāfi'ī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I-VI (Kuwait: Dār al-ṣafwah, 1992).

[230] Lebih jelasnya lihat Ibn Firkāh al-Shāfi'ī, *Sharḥ al-Waraqāt li Imām al-ḥaramayn al-Juwaynī* (t.t: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, t.th).

memahami nas.[231] Karya-karya ulama *uṣūl al-fiqh* klasik lainnya seperti yang ditulis a-Qarāfī yang berjudul *al-'Iqd al-Manẓūm fī al-Khuṣūṣ wa al-'Umūm*. Melihat dari judulnya saja telah dapat dipahami bahwa muatan yang terdapat dalam karya ini adalah kaidah-kaidah kebahasaan.[232] Karya dari kalangan mazhab al-ḥanafī salah satunya *Uṣūl al-Sarkhisī*. Kitab yang terdiri dari dua jilid ini, materi-materi yang pertama kali dibahas pada jilid pertama adalah kaidah-kaidah kebahasaan.[233]

Jelasnya topik-topik dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* klasik lebih dominan membahas tentang kaidah-kaidah kebahasaan. Kendati pun ada membahas tentang *al-Sunnah*, metode *al-ijmā*', metode *al-qiyās* dan metode-metode *ma'nawīyah* lainnya tetapi pengaruh dari segi kebahasaan masih terlihat. Oleh karena itulah dapat disebutkan bahwa pada masa klasik ini –bahkan pengaruhnya terasa sampai sekarang- *uṣūl al-fiqh* begitu terikat dengan kajian kaidah-kaidah kebahasaan dan kurangnya pemahaman pada maksud atau makna di balik suatu teks.

b. Pola Berpikir di antara *Qaṭ'ī* dan *Ẓannī*

Dalam kajian keislaman terdapat konsep *al-thawābit* dan *al-mutaghayyirāt*. *Al-thawābit* adalah hal-hal yang tetap selamanya dan tidak berubah walaupun terjadinya perubahan zaman.[234] Da-

---

[231] Lebih jelasnya lihat Maḥfūẓ ibn Aḥmad ibn al-ḥasan Abū al-Khaṭṭāb al-Kalwadhānī al-ḥanbalī, *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I-IV (Jeddah: Dār al-Madanī, 1985).

[232] Lebih jelasnya lihat Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qurāfī, *al-'Iqd al-Manẓūm fī al-Khuṣūṣ wa al-'Umūm*, Vol. I-II (t.t: Dār al-Kutubī, 1999).

[233] Lebih jelasnya lihat Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarkhisī, *Uṣūl al-Sarkhisī*, Vol. I-II (Beirut: Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993).

[234] ṣalāḥ al-ṣāwī, *al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Masīrat al-'Amal al-Islāmī al-Mu'āṣir* (Amerika: Akādimīyat al-Sharī'ah bi Amrīkā, 2009), 50. Lihat juga Muḥammad Sa'īd Muḥammad ḥasan Bukhārī, "al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Tashrī'

lam *uṣūl al-fiqh* istilah *al-thawābit* ini identik dengan *al-muḥ-kamāt* yaitu suatu lafal yang menunjukkan makna secara jelas dan pasti sehingga tidak mengandung kemungkinan untuk di-*takwīl*, di*takhṣīṣ* terlebih lagi di*naskh*.[235]

Adapun *al-mutaghayyirāt* hal-hal yang dapat berubah dise-babkan berbagai kemungkinan. Perubahan ini dapat disebabkan karena perbedaan tempat, situasi dan kondisi atau pun mengikuti perkembangan-perkembangan lainnya.[236] Dalam *uṣūl al-fiqh* isti-lah *al-mutaghayyirāt* identik dengan *al-mutashābihāt* yaitu lafal yang mengandung dua makna atau lebih, sehingga makna itu pun tidak jelas dan tidak pasti. Oleh karena itu untuk mendapatkan maknanya, diperlukan kajian yang dapat diketahui makna yang lebih kuat dari yang lain.[237]

Istilah lainnya yang memiliki pengertian sama dengan *al-muḥkamāt* adalah *qaṭ'ī*. *Qaṭ'ī* adalah lafal yang hanya bermakna satu atau khusus pada makna tertentu dan tidak mengandung makna yang lain.[238] Kebalikan dari *qaṭ'ī* yang memiliki penger-tian yang sama pula dengan *al-mutashābihāt* adalah *ẓannī*. *ẓannī* adalah lafal yang mengandung beberapa makna sehingga tidak tertuju pada makna tertentu yang menimbulkan berbagai inter-pretasi.[239]

---

al-Awrād wa al-Adhkār", *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā*, Vol. 19, No. 42 (Rama-ḍān 1428), 195.

[235] Muḥammad Adīb ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Beirut-Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1993), 171.

[236] Al-ṣāwī, *al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt*, 50. Lihat juga Bukhārī, "al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt, 195.

[237] ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Vol. I, 312 dan 332.

[238] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 441.

[239] Ibid., 442.

Pola pikir *al-thawābit*, *al-muḥkamāt*, *qaṭ'ī* versus *al-mutaghayyirāt*, *al-mutashābihāt* dan *ẓannī* begitu membekas sehingga mempengaruhi pula dalam penggalian dan penetapan status hukum suatu persoalan. Pengaruh yang pertama kali dirasakan adalah tekstualitas. Dominasi berpikir tekstual ini membuat para ulama tidak lagi memperhatikan mengapa dan untuk apa hukum tersebut ditetapkan, terlebih lagi berkaitan dengan semangat yang termuat di dalamnya, menjadi faktor yang sering terabaikan.

Akibatnya hukum yang ditetapkan pun kaku dan terkadang kurang dapat berdialog dengan situasi dan kondisi tempat dan zaman yang berbeda-beda. Hal yang cukup disayangkan jika hukum yang ditetapkan, sebab betapa pun ilmiah dan hebatnya suatu hukum ditetapkan, tetapi jika tidak dapat diamalkan tentu hanya akan menjadi problem tersendiri bagi *uṣūl al-fiqh* yang mestinya selalu bisa menjadi solusi yang dapat diamalkan.

Padahal jika menengok kembali sejarah 'Umar ibn Khaṭṭāb sewaktu menjadi khalifah, beberapa kali ia sempat membuat ketetapan yang terlihat tidak menggunakan ayat-ayat yang *qaṭ'ī* dan justru membuat kebijakan yang lain. Beberapa hal yang dilakukan 'Umar ibn Khaṭṭāb adalah tidak membagikan harta *ghanīmah* kepada orang yang ikut berperang pada waktu itu dan justru membiarkan tetap dikuasai oleh penduduk asli. Keputusan ini menimbulkan reaksi karena bertentangan dengan Q.S. al-Anfāl [8]: 41 yang *qaṭ'ī* tentang jelasnya aturan pembagian harta itu, terlebih lagi pada masa Nabi harta *ghanīmah* ini selalu dibagikan kepada masyarakat Islam yang ikut berperang. Pertimbangan 'Umar ibn Khaṭṭāb adalah kemaslahatan penduduk asal yang jika harta itu diambil baik harta bergerak atau pun tidak bergerak,

maka akan menimbulkan kemudaratan hidup bagi mereka sementara tentara Islam pada waktu itu sudah mendapatkan gaji.[240]

'Umar ibn Khaṭṭāb juga tidak memberikan hak kepada muallaf menerima bagian zakat yang diatur secara *qaṭ'ī* dalam Q.S. al-Tawbah [9: 6]. Alasannya adalah banyaknya orang yang memeluk agama Islam di musim zakat dan kembali pada agama semula seusai musim zakat. Hal ini membuat agama terkesan dipermainkan. Hal lainnya, 'Umar ibn Khaṭṭāb tidak memotong tangan orang yang mencuri sebagaimana diatur secara *qaṭ'ī* dalam Q.S. al-Mā'idah [5: 38]. Alasannya adalah karena masyarakat Madinah pada waktu itu sedang yang mengalami krisis monoter dan yang melakukan pencurian pun bukan berprofesi sebagai pencuri.[241]

Masih banyak ketetapan-ketetapan 'Umar ibn Khaṭṭāb yang secara lahiriah bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, bahkan dapat disebut telah keluar dari al-Qur'an. Namun jika dipahami secara mendalam sebenarnya ia masuk ke dalam al-Qur'an dan mengamalkan ayat-ayat al-Qur'an secara induktif universal yang senada pula dengan misi *maqāṣid al-sharī'ah*. Inilah yang mesti dipahami bahwa tidak beramal pada ayat *qaṭ'ī* bahkan melakukan penafsiran ulang pada ayat tersebut bukan maksudnya meng*otak atik* terlebih lagi merubah al-Qur'an atau pun hadis Nabi. Al-Qur'an dan hadis Nabi dipastikan tidak akan pernah mengalami perubahan. Namun karena al-Qur'an dan hadis diturunkan dalam

---

[240] Munawir Sjadzali, "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjazali, MA*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), 94. Lihat juga Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 38-39.

[241] Sjadzali, "Gagasan Reaktualisasi, 95. Lihat juga Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 39 dan 41.

kondisi tertentu yang tidak sama dengan kondisi sesudahnya, bahkan dengan kondisi maka pemikiran manusia terhadap ajaran yang terkandung dalam kedua sumber hukum tersebut sangat mungkin berubah sesuai dengan keperluan dan kemaslahatan masyarakat sekarang.

Teks-teks al-Qur'an dan hadis Nabi tidak mengalami perubahan, tetapi interpretasi dan penerapannya dapat disesuaikan dengan setiap kondisi kehidupan. Artinya perubahan yang dimaksudkan bukan perubahan secara tekstual melainkan perubahan kontekstual yang berjalan secara terus menerus sepanjang zaman, sehingga Islam pun selalu relevan dan aktual serta dapat memberikan solusi kemaslahatan karena selalu dapat berdialog dengan setiap perubahan.[242] Hal yang perlu ditegaskan bahwa dalam hukum Islam yang tidak mengalami perubahan adalah berhubungan dengan ibadah murni, sementara yang dapat berubah, berganti, dikurangi atau ditambah berhubungan dengan hukum muamalah yaitu hubungan manusia dengan manusia lainnya.[243]

C. Perlunya Metode Progresif

Sebagaimana disebutkan pada bahasan yang lalu bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah alat dan ia juga merupakan hasil ijtihad. Semestinya karena *uṣūl al-fiqh* juga hasil dari rumusan para mujtahid baik yang disusun melalui teks nas (metode *lughawīyah*) atau pun melalui makna-makna induktif nas (metode *ma'nawīyah*) ia dapat menjadi metode yang selalu dapat mengkaji persoalan hukum bahkan sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Hal yang lebih utama adalah memberikan solusi terbaik dan dapat dilaksanakan oleh masyarakat muslim secara luas.

---

[242] Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 58-59.

[243] Sjadzali, "Gagasan Reaktualisasi, 92. Lihat juga Sjadzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan, 121.

Dikatakan demikian karena jika meminjam istilah yang sering digunakan dalam penelitian, kedudukan *uṣūl al-fiqh* dapat dikatakan sebagai *independent variable* dengan seperangkat teori yang ada padanya, sementara hukum Islam (fikih) adalah *dependent variable* dengan berbagai kesiapan potensi yang dimilikinya untuk menerima format-format yang diformulasikan *uṣūl al-fiqh*. Berkualitas atau tidaknya suatu hukum dan dapat diaplikasikan atau tidaknya hukum Islam tersebut, bahkan ada atau tidak adanya kemaslahatan hukum itu jika diterapkan hampir dipastikan tidak terlepas dari kepiawaian *uṣūl al-fiqh* menjawab persoalan-persoalan itu. Kepiawaian yang dimaksudkan di sini adalah tidak terlepas dari pengkaji, ulama atau mujtahid yang meneliti suatu persoalan.

Mestinya *uṣūl al-fiqh* memang dapat berperan secara maksimal sebagai pabrik hukum Islam atau sebagai "jantungnya" hukum Islam. Namun ketika *uṣūl al-fiqh* yang diharapkan menjawab kompleksitas persoalan-persoalan yang dihadapi tidak dapat berbuat banyak, sementara di sisi yang lain ada *maqāṣid al-sharī'ah* yang tidak diberikan peran, maka hal ini merupakan kemunduran tersendiri bagi *uṣūl al-fiqh*.

Ada beberapa opsi yang dapat dilakukan yaitu *uṣūl al-fiqh* harus bisa membuka diri dan memposisikan *maqāṣid al-sharī'ah* secara seimbang dengan metode yang lain terutama dengan metode kebahasaan atau bisa opsi berikutnya adalah *maqāṣid al-sharī'ah* melepaskan diri dari *uṣūl al-fiqh*. Dari awal pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* memang ingin melepaskan diri dan bahkan telah disebutkan pula bahwa Ibn 'Ashūr dipandang telah membuat konsep yang kuat sehingga *maqāṣid al-sharī'ah* dapat menjadi ilmu yang independen. Terlebih lagi jika umat Islam ini dihadapkan dengan persoalan-persoalan sosiologis, maka sangat dibutuhkan kaidah-kaidah yang lebih luas dari pada sekedar kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*

yang lebih cenderung pada kajian tekstual daripada memperhatikan makna, maksud atau hikmah suatu hukum.[244]

Jika dilihat dari keleluasaan bergerak antara *uṣūl al-fiqh* beserta metode *lughawīyah*-nya dengan *maqāṣid al-sharī'ah* tampaknya yang lebih leluasa adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan demikian, hanya *maqāṣid al-sharī'ah* –terlebih lagi bersinergi dengan metode-metode *ma'nawīyah* dalam *uṣūl al-fiqh*- yang dapat cocok dan progresif untuk menjadi metode penetapan hukum Islam kontemporer. ●

---

[244] Pendapat di atas ditulis oleh Muḥammad al-ṭāhir al-Mīsāwī ketika mengantarkan pen-studi dalam memahami pemikiran {'Ashūr. Lihat {'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, Vol. I, 90.

BAB 5

MENUJU *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* SEBAGAI METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM

Dengan tidak menutup mata tentang peran *maqāṣid al-sharī'ah* dalam sejarah perjalanan hukum Islam dan ditambah dengan perlu pula mempertimbangkan alasan-alasan *maqāṣid al-sharī'ah* yang ingin memisahkan diri dari *uṣūl al-fiqh*, dipandang penting jika mengkaji atau menguji coba *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi metode dalam menetapkan status hukum suatu persoalan.

A. Pertimbangan Pentingnya *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Metode

1. Adanya Kedekatan Fungsi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan Metode *Uṣūl al-Fiqh*

Hubungan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan metode-metode *uṣūl al-fiqh* seperti dengan *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*, *al-dharī'ah*, *al-'urf* dan yang lainnya telah dibahas pada bab dua dan disinggung kembali secara sekilas pada bab tiga. Pada bahasan tersebut *maqāṣid al-*

sharī'ah berperan sebagai pendukung dari metode-metode yang disebutkan. Disebutkan pula bahwa posisi *maqāṣid al-sharī'ah* pun berada di akhir setelah ditetapkannya status hukum suatu persoalan. Namun walaupun sebagai pendukung, *uṣūl al-fiqh* tetap menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan satu bagian dari dirinya. Lebih dari itu, di bab tiga juga sudah dijelaskan bahwa *uṣūl al-fiqh* mengakui eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pemberi ketenangan atau kedamaian melalui maksud-maksud, tujuan-tujuan, hikmah-hikmah, makna-makna bahkan rahasia-rahasia dibalik penetapan suatu ketentuan. Beberapa hal itu hanya dapat dijelaskan oleh *maqāṣid al-sharī'ah* kepada manusia sebagai pelaksana hukum. Kendatipun dalam *uṣūl al-fiqh* peran *maqāṣid al-sharī'ah* bukan sebagai penentu, tetapi tidak dapat dipungkiri ia memiliki peran yang besar.

Disamping itu, dalam bahasan ini yang ditangkap bukan tentang keberadaan *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi esensi yang diambil adalah tentang dukungan terhadap kemaslahatan atau penolakan terhadap kemudaratan. Dua hal ini menjadi titik tolak atau inti dari sebuah ketetapan hukum karena hukum yang tidak memperhatikan kedua hal di atas hampir dipastikan menjadi problem tersendiri baik pada hukum itu sendiri atau pun pada pelaksana hukum. Oleh karena itu yang menjadi patokan atau pegangan di sini adalah kemaslahatan dan kemudaratan. Jika dalam suatu ketentuan bertujuan untuk kemaslahatan universal dan bukan kemaslahatan kelompok, terlebih lagi untuk kemaslahatan pribadi maka kemaslahatan universal dapat menjadi dasar penetapan hukum. Hal ini mesti didukung karena salah satu langgengnya hukum itu apabila ia mengandung atau memihak pada kemaslahatan.

Kemudian jika menengok kembali tentang tata cara mencari *'illah*, salah satunya adanya peran *maqāṣid al-sharī'ah* di dalamnya dan sebaliknya ketika dilakukan kajian untuk menemukan *maqāṣid al-sharī'ah* ada juga peran *'illah* di dalamnya. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa dengan beralasan kemaslahatan pada suatu persoalan, *maqāṣid al-sha-*

rī'ah sebagai penentu kemaslahatan itu dapat ikutserta dalam menetapkan hukum Islam. Hal yang sama juga ketika menentukan kemudaratan yang artinya jika melalui hasil kajian ditemukan kemudaratan sehingga tidak mengandung kebaikan jika dilakukan, maka dengan beralasan kemudaratan pada suatu persoalan, *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai penentu juga tentang kemudaratan dapat ikutserta dalam menetapkan hukum Islam.

Intinya adalah penentuan kemaslahatan atau kemudaratan juga ada di tangan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam menetapkan status hukum suatu persoalan, berpandangan pada menarik atau mendukung suatu kemaslahatan dan menolak suatu kemudaratan adalah suatu keniscayaan untuk dilakukan.

2. Kaidah-kaidah atau Prinsip-prinsip *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Ada beberapa kaidah yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī terkait dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang kemudian dikaji kembali secara sistematis oleh para ulama di zaman sekarang. Beberapa kaidah tersebut di dalam tulisan ini dijadikan sebagai prinsip-prinsip dasar pertimbangan tentang kelayakan *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi metode penetapan hukum Islam. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah: [245]

a. Hukum Ditetapkan untuk Kemaslahatan Manusia Sekarang atau Akan Datang

Prinsip pertama *maqāṣid al-sharī'ah* adalah setiap hukum yang ditetapkan dipastikan untuk kemaslahatan manusia. Kemaslahatan ini tidak hanya bertujuan untuk di masa sekarang (di

[245] Beberapa kaidah ini pernah ditulis ditulis dalam buku penulis. Lihat Abdul Helim, Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami, Cerai di Luar Pengadilan dan Nikah di Masa Idah. (Malang: Intelegensi Media, 2018), 59-61.

dunia), tetapi juga untuk masa yang akan datang (akhirat). Hal ini sesuai dengan kaidah yang berbunyi:

وضع الشرائع إنما هولمصالح العباد فى العاجل والآجل معا[٢٤٦]

Artinya: *"sesungguhnya syari'at-syariat itu diletakkan adalah untuk kemaslahatan hamba untuk saat ini (di dunia) atau saat akan datang (di akhirat)"*.

Maksud dari kaidah prinsip di atas adalah setiap hukum yang ditetapkan *al-Shāri'* (Allah maupun Rasulullah) adalah untuk kemaslahatan manusia baik sekarang atau pun akan datang, bahkan termasuk pula baik untuk kemaslahatan di dunia atau pun di akhirat. Prinsip ini menunjukkan sangat mustahil hukum-hukum yang dibuat *al-Shāri'* mengandung *kemafsadatan* karena sangat mustahil pula *al-Shāri'* melakukan hal yang sia-sia. Kendatipun manusia tidak atau belum menemukan kemaslahatan tersebut, sangat dimungkinkan karena keterbatasan yang dimiliki. Oleh karena itu penelitian atau pengkajian penting dilakukan secara terus menerus karena hukum-hukum Allah selalu terbuka untuk dikaji.

b. Tidak Ada Kepentingan untuk Memberatkan Manusia

Prinsip kedua bahwa setiap hukum yang ditetapkan pada dasarnya untuk kemudahan manusia dan tidak ada keinginan Allah untuk menyulitkan atau menyusahkan manusia. Inilah salah satu nikmat dan rahmat yang dikaruniakan Allah kepada manusia. Hal ini sesuai dengan kaidah yang berbunyi:

إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه[٢٤٧]

---

[246] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 126. Lihat juga Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 213.

Artinya: *"sesungguhnya al-Shāri' itu tidak bermaksud memberikan beban hukum disertai dengan kesusahan dan kesulitan dalam pelaksanaan hukum itu"*.

Maksud dari kaidah prinsip di atas bahwa *al-Shāri'* yang dalam hal ini adalah Allah dan Nabi Muhammad tidak pernah bermaksud untuk menyulitkan dan memberatkan dalam pemberian beban hukum. Hal ini secara tegas dinyatakan Allah dalam beberapa firman-Nya seperti pada Q.S. al-Baqarah, 2: 233 dan 286, Q.S. al-An'ām, 6: 152, Q.S. al-A'rāf, 7: 42, Q.S. al-Mu'minūn, 23: 62, dan al-Ṭalaq, 65: 7. Beberapa firman ini dapat dilihat sebagai berikut:

Q.S. al-Baqarah, 2: 233 dan 286.

...لا تكلّف نفس إلاّ وسعها...

Artinya: *"...Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya..."*

لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها...

Artinya: *"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya..."*

Q.S. al-An'ām, 6: 152.

... لا نكلف نفسا إلاّ وسعها...

Artinya: *"...Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya..."*

Begitu juga pada Q.S. al-A'rāf, 7: 42, Q.S. al-Mu'minūn, 23: 62 dan al-ṭalaq, 65: 7 bahwa di sana ada kesamaan maksud seperti pada ayat-ayat di atas yang intinya bahwa Allah sama sekali

---

[247] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 277. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 215.

tidak memberikan beban kepada hamba-Nya di luar kemampuan atau kesanggupan mereka. Jika Allah menghendaki, tentu Ia dapat memberikan kesulitan (*a'nat*) sebagaimana Q.S. al-Baqarah, 2: 220 tetapi hal tersebut tidak diinginkan-Nya dan tidak pula dilakukan-Nya. Q.S. al-Baqarah, 2: 220 berbunyi:

...والله يعلم المفسد من المصلح، ولوشآء الله لأعنتكم...

Artinya: *"...dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. ..."*

Sebaliknya dalam firman Allah yang lain seperti Q.S. al-Baqarah, 2: 185 adalah:

...يريد الله بكم اليسر ولايريدبكم العسر...

Artinya: *"...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..."*

Begitu juga dalam Q.S. al-Hajj, 22: 78:

...وماجعل عليكم في الدين من حرج...

Artinya: *"...dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan..."*

Pada Q.S. al-Baqarah, 2: 185 dan Q.S. al-Hajj, 22: 78 menunjukkan bahwa Allah menginginkan manusia merasakan kemudahan dan sama sekali tidak menginginkan kesukaran untuk ditimpakan kepada umat manusia sebagai hamba-Nya.

c. Selalu Memperhatikan Akibat dari Suatu Perbuatan

Prinsip ini mengajak agar tidak mengabaikan akibat dari suatu perbuatan. Hal ini sesuai dengan kaidah:

النظر فى مآلات الأعمال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة[٢٤٨]

Artinya: *"memperhatikan akibat (akhir) perbuatan hukum adalah memang diperintahkan oleh syarak baik perbuatan-perbuatan itu sesuai dengan tujuan syarak (maqāṣid al-sharī'ah) atau sebaliknya bertentangan".*

Maksud dari kaidah prinsip itu, setiap perbuatan memiliki konsekuensi atau akibat hukum. Oleh karena itu akibat hukum ini perlu dikaji kembali karena diperintahkan baik perbuatan yang dilakukan bersesuaian dengan hukum atau pun bertentangan. Dalam *uṣūl al-fiqh* terdapat sebuah metode yang disebut *al-dharī'ah*. Metode ini membahas tentang tiga hal yaitu tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, proses pelaksanaan *al-dharī'ah* dan hasil (*natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*. Akibat hukum yang dimaksudkan di atas adalah erat kaitannya dengan hasil (*natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*. Perlunya melakukan kajian khususnya terhadap akibat hukum adalah agar perbuatan yang dilakukan *mukallaf* (orang yang cakap berbuat hukum) bersesuaian dengan maksud Allah.

Hal ini sesuai dengan kaidah:

مقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده فى العمل موافقا لقصده فى التشريع

Artinya: *"maksud al-Shāri' dari mukallaf bahwa maksud mukallaf dalam perbuatannya adalah sejalan dengan maksud al-Shāri' dalam menetapkan hukum syari'at".*

---

[248] Ibid., 217. Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 362.

Maksud dari kaidah ini adalah perbuatan dan maksud para mukallaf mesti sejalan atau sesuai atau menyesuaikan dengan maksud *al-Shāri'*. Upaya yang dilakukan untuk mewujudkan kesesuaian ini adalah para pengkaji hukum mesti memiliki pemikiran atau berpikir kontekstual atau juga berpikir di luar teks.

Khususnya terkait dengan berpikir kontekstual maka ia merupakan proses penggalian makna tidak secara langsung (*indirect meaning*) dari teks atau dari suatu peristiwa yang terjadi, melainkan dengan cara melibatkan berbagai makna dan memahami berbagai konteks baik dalam arti luas atau sempit,[249] sehingga dari proses ini dapat diketahui sosial sejarah (*socio-historical*) teks tersebut.[250] Dalam bahasa lain cara yang dilakukan untuk memahami berbagai konteks adalah dengan mempelajari suatu persoalan melalui berbagai konteks baik ruang, waktu atau situasi dan kondisi lainnya, sehingga dapat diketahui dari proses yang dilakukan tentang aspek sejarah suatu persoalan, aspek sosiologis, aspek fungsional dan relevansinya untuk masa lalu, sekarang atau akan datang.[251]

---

[249] Dikaitkan dengan al-Qur'an, maka kontekstual dalam arti luas yaitu kandungan al-Qur'an seluruhnya dan kehidupan Nabi Muhammad serta golongan awal masyarakat pada waktu itu. Adapun kontekstual dalam arti sempit adalah berkaitan dengan kalimat atau kata yang mengirimkan tanda untuk dipahami. Oleh karena itu interpreter harus memperhatikan kondisi-kondisi sebelum ayat itu diturunkan dan sesudah diturunkan serta ketika diinterpretasikan. Hal ini karena al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam kondisi dan situasi yang berbeda, sehingga sangat penting memperhatikan konteks. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 105.

[250] Ibid., 116.

[251] Masdar Hilmy, *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi* (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 71-72.

Gambaran berpikir kontekstual ini sepertinya sejalan dengan kaidah prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* lainnya yaitu:

على المجتهد أن ينظر فى الأسباب ومسبباتها[٢٥٢]

Artinya: *"keharusan bagi mujtahid untuk memperhatikan (meneliti) sebab-sebab hukum dan akibat-akibat hukum"*.

Maksudnya bahwa seorang mujtahid dalam berijtihad mesti memperhatikan dan mengkaji *al-asbāb* (*'illah*, motif, alasan, atau faktor-faktor yang melatarbelakangi hukum) dan *al-musabbabāt* (dampak-dampak atau akibat-akibat dari penetapan dan pelaksanaan hukum).

Seorang mujtahid mestinya tidak hanya terfokus pada kajian-kajian teks (*qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah*) dalam menetapkan hukum Islam, tetapi mesti pula berpikiran kontekstual dengan cara memperhatikan dan mengkaji konteks sebelum, di saat dan sesudah setiap persoalan yang dihadapi atau bahkan terhadap teks-teks (nas) itu sendiri. Hal seperti inilah yang disebut dengan nalar *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu menurut penulis, kajian-kajian teks (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*) dan kajian-kajian konteks (*maqāṣid al-sharī'ah*) adalah satu kesatuan yang mesti bersinergi dalam mengkaji suatu persoalan; bukan terpisah-pisah apalagi ada yang lebih mendominasi dari metode yang lain.

Teks-teks hanya terbatas pada pemahaman teks itu sendiri, tetapi konteks adalah suatu hal yang tidak terbatas sehingga metode untuk memahami konteks (*maqāṣid al-sharī'ah*) ini pun mesti pula mendapatkan porsi yang lebih besar atau setidaknya

[252]Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 371. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 217.

sama dengan metode kebahasaan (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*).

Dalam setiap pengkajian hukum sudah dipastikan keberadaan setiap metode hukum yang digunakan adalah untuk mendapatkan kemaslahatan. Oleh karena itu peran kedua metode (*maqāṣid al-sharī'ah* dan *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*) di atas juga dipastikan untuk tercapainya kemaslahatan sehingga penulis pun sependapat dengan pernyataan bahwa keduanya termasuk dalam ruang lingkup ilmu *uṣūl al-fiqh*. Keduanya mesti saling mengisi karena sama-sama bertujuan untuk mendapatkan kemaslahatan. Keduanya merupakan satu kesatuan sebagaimana disebutkan pada bahasan-bahasan sebelumnya bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bahasan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.[253]

3. Kehadiran *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Penetapan Hukum Islam

a. Secara Teoretis

Satu hal yang terkadang terlupakan bahwa secara teoretis *maqāṣid al-sharī'ah* selalu ada dalam setiap penetapan hukum Islam. Hal ini dapat dilihat kembali pada kajian yang telah lalu bahwa ketika ditetapkannya sebuah hukum dipastikan selalu ada tujuan atau maksud bahkan lebih menjurus lagi adanya makna dan rahasia tertentu dalam hukum yang ditetapkan.

Kehadiran *maqāṣid al-sharī'ah* ini tidak etis jika dinafikan, terlebih lagi jika dipandang tidak menentukan. Sekecil-kecilnya peran –kalau pun harus dikatakan seperti itu– yang ditunjukkan oleh *maqāṣid al-sharī'ah* tetaplah ia disebut sebagai yang memiliki peran dan merupakan bagian dari yang memiliki peran. Be-

---

[253] 'Umar, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 80.

lajar dari teori sistem[254] bahwa sekecil apapun salah satu bagian dari sistem, tetaplah ia merupakan satu sistem yang terpadu. Berkurang atau hilangnya salah satu bagian dari sistem dapat mengganggu peredaran sistem yang lain. Ibarat tubuh, *maqāṣid al-sharī'ah* anggap saja merupakan sub atau sub sub bahkan menjadi sub sub sub sistem. Berkurang atau hilangnya peran *maqāṣid al-sharī'ah* dari *uṣūl al-fiqh* menyebabkan terganggu dan kurang sempurnanya tubuh yang dimiliki *uṣūl al-fiqh*.

Berbeda lagi jika *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan sistem atau sebagai hal yang utama dalam sebuah sistem. Ketidakadaan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam pengkajian dan penetapan hukum dalam sebuah sistem merupakan gagalnya ia disebut sebagai sistem, sehingga upaya untuk menghilangkan sistem yang utama yaitu *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kekeliruan yang fatal. Pada kenyataannya jika diperhatikan kembali dari prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* yang disebutkan sebelumnya dapat diketahui bahwa

---

[254] Sistem adalah sekumpulan elemen yang saling berhubungan, bergerak bersama-sama untuk mencapai tujuan bersama. Lihat Winardi, *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisa Sistem* (Jakarta: Karya Nusantara, 1980), 2. Lihat juga Tatang M. Amirin, *Pokok-Pokok Teori Sistem* (Jakarta: Rajawali, 1992), 18. Jelasnya dari berbagai pendapat dapat disimpulkan bahwa sistem adalah a). Adanya elemen-elemen atau komponen-komponen yang masuk dalam sistem, b). Adanya hubungan timbal balik, saling keterpaduan dan ketergantungan atau saling mempengaruhi antar elemen atau komponen, c). Adanya tujuan yang ingin dicapai, d). Adanya proses (pendekatan, metode dan teknik pelaksanaan) yang dilakukan untuk mencapai tujuan itu, f). Adanya hal-hal yang diproses yaitu materi pelaksanaan suatu kegiatan, g). Adanya hasil yang diperoleh (*output*), dan h). Adanya keterkaitandengan waktu sehingga dapat diukur berhasil atau tidaknya proses yang dilakukan. Lihat Abdul Helim, "Penerapan Electronic Government di Indonesia (KTP Online dalam Perspektif Kaidah-Kaidah Ushul Fiqh", *Tesis* (Surakarta-Solo: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2008), 196-197.

ia memiliki peran yang besar, hanya saja selama ini peran tersebut tidak terbaca oleh beberapa kalangan.

b. Fakta Sejarah

Satu yang tidak dapat dipungkiri bahwa walaupun secara sejarah, *uṣūl al-fiqh* baru terbentuk secara formal pada masa *tābi' tābi'īn* yaitu pada masa Imam al-Shāfi'ī dengan kitab *al-Risālah*, tetapi kehadiran *uṣūl al-fiqh* secara hakiki yang ada sejak masa Rasulullah dan dipraktikkan secara langsung oleh beliau. Demikian juga dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang secara hakiki ia juga sama dengan *uṣūl al-fiqh*, bahkan beriringan dengan *uṣūl al-fiqh*. Pada waktu itu apapun yang berasal dari Rasulullah adalah fikih (hukum Islam).

Fikih ini di samping bersumber dari al-Qur'an juga berasal dari Nabi dan di dalamnya sudah tentu ada pertimbangan-pertimbangan tertentu dari Rasulullah. Pertimbangan-pertimbangan tersebut tentu berhubungan dengan tujuan dibentuknya hukum yang dalam hal ini menurut para ulama disebut *maqāṣid al-sharī'ah*. Bukti keikutsertaan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penetapan hukum adalah sebagaimana hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad berikut ini:

هششت يوما فقبّلتُ وأنا صائم فأتيتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم فقلت صنعتُ اليوم أمرا عظيما قبّلتُ وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيتَ لو تمضمَضْتَ بماء وأنت صائم. قلتُ لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فَفِيمَ (رواه أحمد)

Hadis ini menceritakan tentang peristiwa 'Umar ibn Khaṭṭāb yang mencium istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Kejadian ini langsung dilaporkan 'Umar kepada Rasulullah yang kemudian terjadi dialog antara Rasulullah dan 'Umar bahwa Rasu-

lullah bertanya apakah berkumur-kumur termasuk membatalkan puasa. ‘Umar pun menjawab berkumur-kumur tidak membatal-kan puasa sehingga Rasulullah pun mempersilakan kepada ‘Umar ibn Khaṭṭāb untuk meneruskan puasanya.

Dari dialog ini dapat dipahami bahwa Rasulullah mengana-logikan (*qiyās*) antara mencium istri dengan berkumur-kumur di waktu berpuasa yang pada hukumnya tidak membatalkan puasa bagi orang yang melakukannya. Kendatipun pesan dari dialog ini lebih menekankan pada *qiyās*, tetapi terdapat pelajaran lain yang dapat disarikan. Secara implisit dapat diperoleh suatu pelajaran bahwa Nabi Muhammad tidak secara tekstual menghukumkan batal pada puasa ‘Umar. Nabi justru memahami situasi dan kon-disi pada waktu itu serta menyadari bahwa manusia terkadang lu-pa, sehingga tidak tepat menghukumkan batal puasa hanya kare-na mencium istri dengan sebab lupa, terlebih lagi jika dilakukan di siang hari yang artinya keinginan untuk meneruskan puasa le-bih besar termasuk kemaslahatan bagi pelaku. Ketetapan Rasu-lullah ini tidak lain adalah karena *maqāṣid al-sharī‘ah*.

Begitu juga jika dilihat dari tahapan-tahapan turunnya ayat al-Qur’a. Dalam hal ini misalnya berkaitan dengan ayat-ayat *kha-mar*. Pada Q.S. al-Naḥl, 16: 67 Allah berfirman:

ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكرا ورزقا حسنا، إنّ في ذلك لأية لقوم يعقلون.

Artinya: *“Dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesunggguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan”.*

Pada ayat di atas menyebutkan bahwa kurma dan anggur dapat dibuat minuman yang memabukkan (سكرا) dan yang jelas

keduanya adalah rejeki (رزقا حسنا) dari Allah. Namun pada keduanya itu terdapat tanda kebesaran Allah yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang mampu mengambil pelajaran darinya.

Pada ayat ini tidak disinggung sedikitpun berkaitan dengan bahaya, status hukum haram apalagi dosa bagi pelaku peminum *khamar*. Lebih dari itu kurma dan anggur yang menjadi *khamar* disebut sebagai rejeki dari Allah yang boleh dikonsumsi. Setelah Islam mulai dipegang dan dianut oleh pemeluknya, Allah kemudian menurunkan firman-Nya sebagaimana Q.S. al-Baqarah [2: 219]:

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما...

Artinya: *"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya..."*

Pada ayat di atas mulai disinggung bahwa di dalam *khamar* memang ada manfaat tetapi ada juga mengandung mudarat, bahkan dosa karena kemudaratan yang ditimbulkan *khamar* jauh lebih besar dari manfaatnya. Awal kejadian turunnya ayat ini adalah ketika 'Umar ibn Khaṭṭāb dan Mu'ādh ibn Jabal serta sekelompok dari kalangan *Anṣār* datang bertanya kepada Rasulullah. Pertanyaan ini muncul karena kebiasaan minum khamar memiliki mudarat yang bisa menghilangkan kemampuan berpikir normal

dan dapat menghabiskan harta.[255] Akhirnya turun ayat di atas dan karena *khamar* masih tidak diharamkan walaupun mengandung dosa besar, sehingga masyarakat Madinah pun masih meneruskan kebiasaan mereka untuk mabuk.[256]

Selanjutnya ketika syariat Islam telah mulai kuat dan dilaksanakan umat Islam, turun kembali firman Allah yang lain yaitu Q.S. al-Nisā [4: 43]:

يآيّها الذين أمنوا لاتقربوا الصّلوة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ماتقولون...

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan…"*

Pada ayat di atas dinyatakan bahwa tidak diperbolehkan melaksanakan shalat jika dalam keadaan mabuk (لا تقربوا الصلوة وأنتم سكرى). Namun pesan yang terdapat pada ayat ini adalah bahwa meminum khamar masih dibolehkan, sementara larangan meminum *khamar* pada ayat itu bukan bersifat mutlak tetapi dibatasi (*taqyīd*) oleh waktu-waktu tertentu. Pada waktu itu siapa pun serta kapan pun meminum *khamar* masih dibolehkan asal tidak waktu shalat.[257]

---

[255] Abūḥasan 'Alī al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* (Riyāḍ:Dār al-Maymān, 2005), 186.

[256] A. Mudjab Mahalli, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Alquran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 343.

[257] Pada waktu itu Sahabat Nabi 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf mengundang sahabat-sahabat Rasulullah yang lain mengadakan jamuan. Mereka pun makan dan minum yang di antaranya ada *khamar*. Ketika shalat Maghrib tiba, majulah salah seorang dari sahabat Nabi ini untuk menjadi Imam. Di waktu membaca surat al-Kāfirūn, si Imam terbalik balik membaca hingga tidak bisa selesai. Peristiwa ini menjadi salah satu sebab turunnya ayat di atas. Lihat kembali dalam Al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl*, 289.

Pada tahap berikutnya yaitu ketika Islam benar-benar telah diterima dan keyakinan umat Islam telah kuat, turunlah wahyu Allah Q.S. al-Māidah [5: 90][258] sebagai berikut:

يآيّها الذين أمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلّكم تفلحون

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.*

Pada ayat di atas dan khususnya ketika Islam telah kuat maka baru ada larangan meminum *khamar* secara mutlak. Berarti larangan ini berlaku kapan pun dan dalam keadaan seperti apa pun. Dengan menggunakan kata perintah untuk meninggalkan barang terlarang tersebut (فاجتنبوه) maka larangan yang begitu tegas dan jelas itu dapat dipahami bahwa ia memang benar-benar harus ditinggalkan, terlebih lagi larangan tersebut didukung pernyataan sebelumnya bahwa *khamar* (disamping larangan berjudi, (berkor-

[258] Ada salah seorang sahabat Nabi yaitu Ayah dari Muṣ'ab ibn Sa'ad ibn Abī Waqqāṣ, mendatangi sekelompok dari Muhājirīn dan Anṣār yang pada waktu itu memanggang hasil buruan dan di sisi mereka juga terdapat se tong *khamar*. Ia pun ikut makan dan minum bersama mereka. Kemudian karena mabuk ia berkata bahwa kaum Muhājirīn lebih baik dari kaum Anṣār. Mendengar ucapan tersebut langsung rambutnya ditarik oleh seseorang kaum Anṣār seraya memukul ke arah wajahnya hingga lebam dan hidung pun retak. Ayah dari Muṣ'ab ini pun ketika sadar melapor ke Rasulullah dan kemudian turunlah Q.S. al-Mā'idah [5: 90] di atas. Lihat kembali dalam Al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl*, 357.

ban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah) adalah keji yang merupakan perbuatan setan.

Jika melihat perjalanan peletakan status hukum *khamar* tampaknya dapat dilihat adanya isyarat tertentu atau pesan yang tersembunyi bahwa Allah memiliki pertimbangan-pertimbangan tertentu. Jika dikaji kembali bahwa pertimbangan ini mengarah pada upaya agar masyarakat yang hidup kala itu tidak terkejut dengan ketentuan Allah ini. Hal yang sangat mungkin terjadi seandainya perilaku yang sebelumnya menjadi kebiasaan suatu masyarakat, dilarang secara revolusioner maka akibatnya sangat mungkin pula terjadi berbaliknya masyarakat ke agama mereka sebelumnya. Menghindari persoalan ini agar tidak terjadi, di sinilah diperlukan suatu pertimbangan yang dalam hal ini bentuk pertimbangan tersebut adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Di sinilah artinya pentingnya kehadiran *maqāṣid al-sharī'ah* di setiap hukum Islam bahkan setiap persoalan kehidupan manusia. Sebab peran dan fungsi *maqāṣid al-sharī'ah* dipandang sangat luar biasa dalam memberikan pertimbangan-pertimbangan atau pemikiran-pemikiran strategis. Jika dikaitkan dengan persoalan *khamar* bahwa walaupun secara resmi *maqāṣid al-sharī'ah* belum berwujud menjadi disiplin ilmu pada waktu itu, tetapi ia telah ada sejak adanya hukum Islam.

Agar keikutsertaan dan kehadiran *maqāṣid al-sharī'ah* bukan hanya sebagai pelengkap, tetapi justru berperan besar dalam penentuan hukum Islam maka dikemukakan contoh lainnya. Misalnya Rasulullah sangat mengajurkan kepada orang yang ingin menikah agar melihat calon pasangannya. Melihat calon pasangan ini tentu harus dibantu atau ditemani oleh keluarga dekat si perempuan. Hal ini bertujuan agar orang yang akan dinikahi adalah perempuan yang menarik bagi calon suaminya atau sesuai dengan keinginan suami itu atau bahkan sama-sama cocok di antara

keduanya, karena dari berbagai tujuan berumah tangga adalah adanya kecocokan di antara suami istri. Tujuan ini tentu tidak lain adalah berdasarkan atau bahkan wujud dari *maqāṣid al-sharī'ah* sehingga dari upaya ini kehidupan rumah tangga yang dilalui berjalan dengan harmonis.

Contoh lainnya adanya adzan. Adanya adzan adalah bertujuan untuk memberitahukan kepada masyarakat muslim tentang masuknya waktu shalat fardhu, sehingga dengan adzan ini dapat digunakan sebagai media untuk memanggil masyarakat muslim melaksanakan shalat berjamaah. Adapun maksud adanya *al-iqāmah* adalah untuk mengajak kepada orang-orang yang ada di tempat itu untuk bersegera melaksanakan ibadah shalat. Maksud-maksud yang disebutkan di sini tidak lain adalah bentuk dari peran *maqāṣid al-sharī'ah* yang tidak mungkin masih ditampik oleh setiap pengkaji hukum Islam.[259]

4. Saling Ketergantungan antara Kajian Kebahasaan dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Pada salah satu bagian di bahasan sebelumnya yaitu kaidah-kaidah *maqāṣid al-sharī'ah* disebutkan bahwa teks-teks hanya terbatas pada pemahaman terhadap teks itu sendiri, tetapi konteks adalah suatu hal yang tidak terbatas sehingga metode untuk memahami konteks yang dalam hal ini tidak lain adalah *maqāṣid al-sharī'ah* mesti pula mendapatkan porsi yang lebih besar atau setidaknya sama dengan kaidah atau metode kebahasaan (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*) yang selama ini dipandang telah mendominasi.

Pernyataan tentang konteks ini menunjukkan bahwa ruang lingkup kajian *maqāṣid al-sharī'ah* pada dasarnya lebih luas daripada kajian kai-

---

[259] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 15.

dah kebahasaan dan idealnya *maqāṣid al-sharī'ah* itulah yang menjadi "pemberi restu" terhadap ketetapan hukum yang telah ditetapkan kaidah kebahasaan. Disebut sebagai pemberi restu karena jika melihat begitu strategisnya kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* terlebih lagi adanya *maqāṣid al-sharī'ah* adalah untuk kemaslahatan atau kebaikan seluruh manusia maka tidak ada bahasa lain untuk disematkan pada *maqāṣid al-sharī'ah* selain sebagai pemberi restu. Namun demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* tetaplah tidak dapat berbuat banyak tanpa adanya teks. Justru dengan hadirnya teks ini yang di dalamnya ada kaidah kebahasaan, menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat menunjukkan perannya. Keduanya baik kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*) atau pun *maqāṣid al-sharī'ah* saling memiliki ketergantungan antara satu dengan yang lainnya.

Ketergantungan ini menimbulkan makna bahwa kaidah-kaidah kebahasaan atau pun *maqāṣid al-sharī'ah* atau antara *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* adalah satu kesatuan komponen atau satu elemen dalam sebuah sistem keilmuan *uṣūl al-fiqh*. Sebagai satu komponen atau satu elemen maka satu sama lainnya saling membutuhkan. Berhasil pada bagian *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* tidak menjadikannya sebagai berhasil yang hakiki jika *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi terabaikan. Begitu juga sebaliknya berhasil pada bagian *maqāṣid al-sharī'ah* bukan keberhasilan yang sebenarnya jika ia melangkahi *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*. Inilah yang disebut dengan kesadaran sistem yang menjadi bagian batang tubuh ilmu *uṣūl al-fiqh*. Sebagai kesadaran sistem maka untuk mencapai suatu tujuan bersama, keduanya mesti saling membahu dan membutuhkan serta berjalan secara berimbang, tanpa ada yang diabaikan.

5. Kaidah-Kaidah Sinergis Kajian Kebahasaan dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Jika gambaran tentang sistem sebagaimana yang diuraikan sebelumnya dapat dipahami, maka sudah dipastikan intinya antar sistem atau

antar sub sistem di dalam sebuah sistem harus saling bersinergi dan ber-kombinasi. Saling bersinergi yang dimaksud adalah tidak lain *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Tokoh yang bernama al-Raysūnī adalah seorang ulama yang meng-kaji pemikiran al-Shāṭibī secara lengkap[260] tampaknya mengarahkan pikirannya untuk merumuskan kaidah-kaidah tentang sinergitas yang dimaksud. Kaidah-kaidah sinergitas antara *qawā'id al-uṣūlīyah al-lugha-wīyah* dan *maqāṣid al-sharī'ah* secara tersirat dapat dilihat dalam bahasan berikut ini:

a. Setiap Hukum selalu Ada *'Illah* dan Tujuan

Kaidah yang membahas tentang hal ini adalah:

كل مافى الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته[٢٦١]

Artinya: *"setiap apa-apa yang sudah menjadi ketentuan hukum pasti ada 'illah hukum dan maksud serta kemaslahatannya."*

Kaidah di atas maksudnya adalah setiap hukum pasti memi-liki *'illah*[262] dan tujuan serta kemaslahatan. Oleh karena itu, tidak mungkin hukum itu ada secara tiba-tiba tanpa adanya sebab-se-bab yang membuat ditetapkannya hukum itu, sehingga *'illah* menjadi faktor yang penting agar kesadaran konteks selalu berke-sinambungan dalam setiap pemikiran dan tidak hanya terfokus pada teks saja. Selain itu, setiap hukum dipastikan memiliki tu-juan atau maksud dan secara logika sangat mustahil timbulnya

---

[260] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 371. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 217.

[261] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 39.

[262] Lihat kembali bahasan-bahasan sebelumnya yang memaknai *'illah*. Jelasnya *'illah* ini adalah motif atau pembangkit adanya hukum. Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid II, 56.

aturan hukum tanpa adanya tujuan. Tujuan dalam hukum sudah dapat dipastikan adalah untuk kemaslahatan.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa *'illah* merupakan representasi dari *uṣūl al-fiqh* yang dalam hal ini termasuk di dalamnya *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*. Ia (*'illah*) dinyatakan harus ada dalam setiap hukum karena tidak mungkin adanya suatu ketentuan tanpa ada yang melatarbelakanginya. Begitu juga maksud atau tujuan adalah representasi dari *maqāṣid al-sharī'ah* yang artinya hal ini menegaskan bahwa hukum dipastikan memiliki tujuan tertentu. Jika hukum tersebut dikaitkan dengan tujuan *al-Shāri'* dalam membuat dan menentukan hukum maka sangat dipastikan tujuan akhirnya adalah kemaslahatan.

Ketiga hal yang disebutkan di atas merupakan satu kesatuan dan saling berkait kelindan. Oleh karena itu melalui kajian ini dapat dibuktikan bahwa perlu adanya sinergis pendekatan-pendekatan atau metode-metode tertentu dalam menyelesaikan persoalan khususnya dalam hukum Islam.

b. Setiap *Maqāṣid al-Sharī'ah* harus Menggunakan Dalil

Kajian yang membahas sinergis ini juga terdapat pada kaidah berikut:

لا تقصيد إلا بدليل[٢٦٣]

Artinya: *"Tidak ada penyebutan maqāṣid al-sharī'ah kecuali disertai dengan dalil".*

Maksud dari kaidah di atas adalah bahwa dalam penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode tidak dapat dilakukan ke-

[263] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 59.

cuali didukung dengan dalil. Artinya ketika menentukan status hukum suatu persoalan melalui *maqāṣid al-sharī'ah* harus disertai dan berdasarkan dengan dalil. Hal ini juga menunjukkan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan *maqāṣid al-sharī'ah* tidak berdasarkan akal atau logika semata.

Keberadaan dalil di sini sangat penting untuk mendukung kemaslahatan yang diperjuangkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Memang diakui dalil-dalil tidak terlepas dari interpretasi (*tafsīr* atau pun *ta'wīl*) individu, kelompok atau lembaga atau bahkan kesepakatan seluruh pihak, karena merekalah yang membuat dalil-dalil ini bersuara. Oleh karena itu maka diperlukan aturan-aturan dalam memberikan interpretasi (*tafsīr* atau pun *ta'wīl*) yang salah satunya dari faktor kebahasaan (*qawā'id al-lughawīyah*). Dengan kaidah-kaidah kebahasaan ini para penafsir dituntun untuk mengemukakan tafsiran-tafsiran atau hakikat dari sebuah teks atau dalil. Perbedaan masing-masing para penafsir, hampir dipastikan tidak dapat dihindari karena perbedaan adalah fitrah manusia dan disiplin ilmu serta perbedaan kecenderungan masing-masing, tetapi setidaknya dengan berpedoman pada kaidah-kaidah yang telah disusun tetaplah perbedaan tersebut masih masuk dalam kategori perbedaan ilmiah.

Hal yang ingin ditunjukkan di sini adalah *maqāṣid al-sharī'ah* tidak terpisah dengan *qawā'id al-lughawīyah*, karena pertimbangan *maqāṣid* juga perlu mendapatkan dukungan dari dalil, sehingga keduanya bersama-sama digunakan untuk mengkaji persoalan hukum yang dihadapi. Kendatipun pada akhirnya yang ingin dicapai adalah kemaslahatan karena tanpa kemaslahatan berarti hukum pun tidak membawa kebaikan kepada manusia.

c. Penentuan Hierarki Kemaslahatan dan Kemafsadatan

Kajian yang membahas sinergis ini juga tersemat dalam kaidah berikut ini:

ترتيب المصالح والمفاسد٢٦٤

Artinya: *"keteraturan (ketertiban) menyatakan kemaslahatan dan kemafsadatan".*

Maksud dari kaidah di atas adalah adanya urutan-urutan dalam mempertimbangkan kemaslahatan dan kemafsadatan, sehingga diperlukan ada yang perlu diprioritaskan dari yang lain. Misalnya kemaslahatan yang lebih kuat lebih didahulukan daripada kemaslahatan yang kurang kuat. Begitu juga kemafsadatan yang lebih kecil lebih didahulukan daripada kemafsadatan yang lebih besar. Apabila terjadi kontradiksi antara kemaslahatan dan kemafsadatan, maka jika kemaslahatannya lebih kuat tentu kemaslahatan itu yang didahulukan dan jika kemafsadatan yang lebih besar tentu menolak kemafsadatan besar lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan yang lebih kecil.

Berkaitan dengan kaidah ini, para ulama dari al-Ghazālī sampai ke al-Shāṭibī bahkan ulama-ulama selanjutnya membagi *maqāṣid al-sharī'ah* ke dalam tiga tingkatan yaitu *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah*.[265] Ketiga macam ini merupakan tingkatan yang hirarki yang disebut al-Raysūnī:

مراتب بعضها فوق بعض وبعضها أولى من بعض ٢٦٦

Artinya: *"ada tingkatan sebagiannya di atas sebagian yang lain dan ada sebagiannya lebih utama dan sebagian lain".*

---

[264] Ibid., 68. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 218.

[265] Ketiga hal di atas baik *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* atau pun *al-taḥsīnīyah* dapat dilihat kembali pada bahasan *maqāṣid al-sharī'ah* dilihat dari kebutuhan dan pengaruhnya terhadap hukum pada bab kedua buku ini. Lihat pula dalam Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 63-66. Begitu juga ḥirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid*, 115-118.

[266] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 68.

Kaidah ini mengemukakan bahwa ada suatu hal yang disadari atau tidak mendapatkan perlakuan ada yang lebih tinggi dari yang lain. Perlakukan seperti ini bukan dipandang salah karena secara fitrahnya ada sesuatu yang lebih utama dari sesuatu yang lain. Realitas seperti ini memang harus diterima. Jika tingkatan ini dikaitkan dengan konsep kemaslahatan *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah* maka tingkatan yang lebih tinggi dari ketiga hal di atas adalah *al-ḍarūrīyah* kemudian *al-ḥājīyah* dan yang terakhir adalah *al-taḥsīnīyah*.

Namun Jasser Auda tampak berbeda dengan para ulama sebelumnya dan mengkritik model tingkatan hirarki *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah*. Hal ini terlihat ketika ia mengkaji *maqāṣid al-sharī'ah* dengan pendekatan sistem, khususnya pada bagian *interrelated hierarchy of the system of Islamic law* yang maksudnya adanya saling keterkaitan antar nilai-nilai. Adanya keterkaitan ini karena Auda melihat bahwa elemen-elemen yang bertingkat-tingkat perlu dikaji melalui pendekatan sistematik dan metode dekomposisi. Di sini Auda mengemukakan teori "kategorisasi" dan kategorisasi ini meniadakan perbedaan antar elemen yang tersebar dalam berbagai ukuran dan kemudian menempatkan elemen-elemen tersebut dalam kategori yang sama.[267]

Berdasarkan konsep *interrelated hierarchy* yang ditegaskan kembali oleh Amin Abdullah bahwa baik *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah* menempati kedudukan yang sama pentingnya atau memiliki nilai yang sama.[268] Ketika suatu persoalan berada di ranah *al-ḥājīyah* atau bahkan di ranah *al-taḥsīnīyah*, tetapi karena kedudukan dan nilainya sama pentingnya dengan

---

[267] Auda, Maqāṣid al-Shari ̀ah, 48.

[268] Abdullah, *"Epistemologi Keilmuan,* 140. Lihat juga Abdullah, *"Bangunan Baru*, 351.

ranah *al-ḍarūrīyah* maka kedua ranah ini pun berstatus sama dengan ranah *al-ḍarūrīyah*.

Berbeda dengan Imam al-Shāṭibī yang menganut *feature-based categorizations* sehingga hirarki ketiga kemaslahatan di atas pun bersifat kaku, selalu berada dalam ruang satu, dua dan tiga. Konsekuensi hirarki al-Shāṭibī ini membuat *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah* selalu tunduk kepada *al-ḍarūrīyah*. Contoh dari fitur *interrelated hierarchy* adalah mendirikan salat (*al-ḍarūrīyah*), olah raga (*al-ḥājīyah*) atau rekreasi (*al-taḥsīnīyah*) adalah dinilai sama-sama penting untuk dilakukan.[269] Beberapa hal dalam contoh dipandang sama-sama penting, tetapi menurut penulis bukan berarti ketika tiba waktunya salat justru digunakan untuk olah raga atau rekreasi karena berlindung di bawah alasan sama-sama penting. Cara berpikir seperti itu tentu keliru dan perlu diluruskan.

Oleh karena itu menurut pemikiran penulis, tanpa melalui *interrelated hierarchy* dan tetap pada hirarki yang ada sebagaimana yang dikemukakan para ulama, sebenarnya persoalan-persoalan yang masuk ke dalam masing-masing kategori baik pada *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah* menjadi lebih kontekstual dan dapat berubah. Ketika suatu persoalan yang asalnya berada pada tingkat *al-ḥājīyah* tetapi pada kondisi tertentu kemaslahatan yang dikandungnya sangat besar maka ia dapat naik dan masuk ke dalam kategori *al-ḍarūrīyah*, begitu pula sebaliknya. Asalkan para ulama memiliki pemikiran yang terbuka, kontekstual, realistis empiris dan semuanya menyepakati pentingnya kemaslahatan, maka persoalan-persoalan dalam ketiga kategori di atas bisa saja yang asalnya pada kategori *al-taḥsīnīyah* kemudian naik ke dalam kategori *al-ḥājīyah* dan karena kemasla-

---

[269] Ibid.

hatannya sangat besar akhirnya masuk ke dalam kategori *al-ḍarūrīyah*. Alternatif lainnya bisa juga persoalan-persoalan dalam ketiga kategori itu saling bertukar posisi yang terkadang bisa di kategori *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah*.

d. Adanya perbedaan antara *Maqāṣid* dan *Wasīlah*

Kajian yang membahas sinergis juga secara implisit terdapat pada kaidah di bawah ini:

التمييز بين المقاصد والوسائل.[٢٧٠]

Artinya: *"dipandang perlu adanya pembedaan antara al-maqāṣid dan al-wasā'il".*

Maksud dari kaidah di atas adalah pentingnya membedakan mana yang disebut *al-maqāṣid* sebagai tujuan utama yang ingin dicapai dan mana yang disebut sebagai *al-wasā'il* atau *al-wasīlah* yaitu sebagai perantara (media) untuk menyampaikan kepada tujuan.

Berkaitan dengan pemahaman terhadap *al-maqāṣid* telah dibahas sebelumnya. Adapun *al-wasā'il* adalah sesuatu yang digunakan untuk tercapainya tujuan berupa perantara atau media yang disebut pula sebagai *al-dharī'ah*. Hal ini dapat dicontohkan sebagaimana dalam Q.S. al-Jumu'ah, 62: 9:

يآيها الذين أمنوا إذا نودي للصّلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...

---

[270] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 77. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 219.

Artinya: *“Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli…”*

Salah satu lafal dalam ayat di atas adalah “فاسعوا” yaitu perintah “bersegera”. Bersegera yang dimaksudkan di sini adalah bersegera melaksanakan salat Jumat di Mesjid.

Adapun penjelasan terkait dengan *al-maqāṣid* dan *al-wasā’il* adalah berikut ini. Ketika tiba waktu salat Jumat umat muslim diwajibkan salat Jumat di Mesjid. Salat Jumat di Mesjid disebut sebagai tujuan atau *al-maqāṣid*. Selanjutnya agar perjalanan ini bisa sampai ke mesjid maka diperlukan alat atau transportasi. Alat atau transportasi ini disebut *al-wasā’il*.

Penjelasan tentang perlunya membedakan antara *al-maqāṣid* dan *al-wasā’il* adalah terletak pada bahasan berikut ini. Apapun transportasinya adalah dapat digunakan, asalkan dapat menyampaikan ke tujuan yaitu ke Mesjid. Oleh karena itu baik bersepeda, sepeda motor, mobil dan sebagainya serta tidak mesti harus berjalan kaki (*al-wasā’il*-media) semuanya bisa dijadikan alternatif untuk mencapai pada tujuan. Apakah *al-wasā’il* di sini penting atau tidak penting. Jawabannya adalah penting, karena dalam salah satu kaidah fiqh juga disebutkan:

للوسائل حكم المقاصد

Artinya: *“al-wasā’il (wasilah-wasilah) adalah menempati hukum al-maqāṣid”.*

Pada kaidah ini disebutkan bahwa wasilah atau media menempati hukum yang sama dengan tujuan. Sebab tanpa adanya media, tentu tujuan tidak dapat dicapai dengan baik sehingga bagaimana pun status tujuan begitu juga status yang diterima wasi-

lah. Namun demikian tentu saja wasilah (*al-wasā'il*) ada dan diperlukan bukan karena esensinya (tujuan) tetapi sebagai karena pada hakikatnya ia sebagai perantara untuk terwujudnya sesuatu hal yang lain yang tidak lain adalah tujuan atau *al-maqāṣid* itu sendiri.

Dari segi yang lainnya, pada suatu persoalan bisa saja terjadi pertentangan antara kemaslahatan dengan teks tetapi karena teks merupakan *al-wasā'il*, media atau sarana maka walaupun bertentangan tetapi tujuannya adalah untuk tercapainya kemaslahatan, tujuan inilah yang penting diperhatikan. Misalnya dalam pembagian harta waris. Tujuan dalam kasus ini terbaginya harta waris dengan baik dan tercapainya kemaslahatan yang benar-benar dapat dirasakan oleh masing-masing oleh ahli waris. Adapun cara pembagiannya adalah sebagai *wasīlah*, media atau sarana. Berdasarkan hal ini maka untuk mencapai kemaslahatan bersama di antara para ahli waris, apapun metode pembagian yang dalam hal ini disebut *al-wasā'il* adalah dapat digunakan. Metode pembagian baik melalui bagi rata, musyawarah atau membagi secara *farā'iḍ* terlebih dahulu dan baru kemudian mengadakan kesepakatan (*iṣlāḥ*) maka semua itu adalah *al-wasā'il*. Terbaginya dan terdistribusinya harta waris kepada seluruh ahli waris dengan baik dan harmonis adalah tujuan atau *al-maqāṣid*. Tentu yang lebih diutamakan di sini adalah tercapainya kesepakatan dan kerukunan ahli waris dalam menerima harta waris adalah menjadi tujuan utama.

B. Langkah-langkah Penggunaan *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Metode

Berdasarkan beberapa penjelasan yang dikemukakan pada bahasan-bahasan sebelumnya dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* layak dijadikan sebagai metode penetapan hukum Islam. Namun kelayakan ini bukan bermaksud memisahkan *maqāṣid al-sharī'ah* dari ilmu induknya

atau menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai ilmu independen. Hal ini tentu dapat dipahami dari kajian-kajian sebelumnya bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki hubungan yang erat dengan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* lainnya baik *al-lafẓīyah* (metode kebahasaan) atau pun *al-ma'nawīyah* (metode yang dirumuskan melalui pemahaman terhadap makna nas seperti *al-ijmā'*, *al-qiyās* dan lain-lain). Dalam hubungan tersebut diketahui bahwa antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan metode-metode atau kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* saling membutuhkan dan saling ketergantungan serta saling mengisi sebagai sebuah sistem. Jika *maqāṣid al-sharī'ah* berlepas diri, tentu sebagai sistem bukan solusi yang diperoleh melainkan meninggalkan dan membuka masalah yang lain.

Disamping itu, jika *maqāṣid al-sharī'ah* mendeklarasikan dirinya sebagai ilmu yang independen, ia mesti membangun teori-teori yang berasal dari dirinya sendiri sehingga hal ini menunjukkan suatu kemajuan yang luar biasa dalam metodologi penetapan hukum Islam. Namun jika masih membutuhkan atau justru masih menggunakan beberapa metode yang dikenal orang sebagai teori *uṣūl al-fiqh*, tentu hal ini bukan sebagai bentuk kemajuan sebaliknya lebih tepat disebut sebagai bentuk kemunduran.

Disebut sebagai kemunduran karena dengan berlepasnya *maqāṣid al-sharī'ah* berarti membuat terganggunya sebuah sistem *uṣūl al-fiqh* dan menimbulkan masalah juga pada diri *maqāṣid al-sharī'ah* sendiri. Masalah yang dimaksud adalah ia tidak memiliki rumusan teori tersendiri dan justru meminjam kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang sepaham dengannya untuk diatasnamakan sebagai teorinya hanya karena sama-sama berbicara tentang kemaslahatan. Hal seperti ini tentu tidak elok dan justru yang tepat adalah menjadikan semua kaidah *uṣūl al-fiqh* termasuk *maqāṣid al-sharī'ah* berjalan secara berimbang dan berintegrasi untuk menetapkan status hukum suatu masalah.

Berkaitan dengan penyatuan semua kaidah *uṣūl al-fiqh* dalam keberimbangan dan keselarasan, maka pada bahasan berikut ini akan dicoba

menyusun langkah-langkah penetapan hukum Islam yang dikaji melalui metode-metode *uṣūl al-fiqh* bersama *maqāṣid al-sharī'ah* yang merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh* sendiri. Langkah-langkah ini disebut dengan *uṣūl al-fiqh* Sinergis yang maksudnya kaidah-kaidah atau metode-metode *uṣūl al-fiqh* itu bekerja saling memberikan daya dan saling mendukung atau mengisi.

Langkah-langkah penetapan hukum Islam yang dikemukakan di bawah ini, kendatipun ketika digunakan tidak mesti urut karena menyesuaikan dengan persoalan yang dihadapi, tetapi berpotensi dapat menghasilkan produk hukum (fikih) yang dapat dilaksanakan atau diamalkan sesuai dengan fitrah manusia sehingga tidak hanya menjadi kebutuhan tetapi menjadi solusi serta benar-benar menjadi kemaslahatan umum. Langkah-langkah tersebut adalah:

1. Penelusuran Pendapat Ulama (Metode *Qawlī*)

Terlebih dahulu melakukan penelusuran terhadap pendapat-pendapat ulama jika persoalan tersebut pernah difatwakan (metode *qawlī*).[271] Dengan mengkaji terlebih dahulu terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu, ia dapat bermanfaat sebagai pedoman dalam berpendapat. Maksudnya pendapat-pendapat terdahulu dari para ulama dapat menjadi "lampu" sebagai peta pemikiran yang berkembang berkaitan dengan persoalan yang dihadapi. Para pengkaji pada masa selanjutnya tinggal memposisikan diri di antara pendapat-pendapat yang telah ada. Begitu juga dengan mempelajari pendapat-pendapat ulama terdahulu ini menandakan adanya silsilah keilmuan yang tersambung. Dikatakan demikian karena dengan sambung menyambungnya kajian antar generasi menunjukkan bahwa keilmuan tersebut memiliki silsilah dalam mata rantai sejarah di setiap

[271] Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU* (Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997), 364. Lihat pula Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 118.

masa. Di sisi lainnya pendapat ulama ini dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan (*muqāranah*) yang patut dijadikan sebagai objek kajian dan hasil kajian ini pun dapat difungsikan untuk memperkuat hasil kajian atau justru sebaliknya untuk mengkritisi hasil kajian yang dilakukan.[272]

Jika di antara pendapat tersebut ada yang kurang relevan lagi atau diperlukan pengembangan lebih lanjut maka ia harus dikaji dengan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang berintegrasi dengan keilmuan lainnya atau adanya sinergi kaidah-kaidah yang terdapat pada *uṣūl al-fiqh*. Semua ini bertujuan untuk pengembangan hukum Islam itu sendiri dan upaya ini harus dilakukan di setiap generasi agar hukum Islam dapat memberikan ketenteraman, kemaslahatan, kebaikan dan keadilan yang sebenarnya secara menyeluruh.[273]

Oleh karena itu dengan beberapa manfaat yang disebutkan sebelumnya tentu penelusuran berbagai pendapat ulama ini tidak berhenti hanya dijadikan sebagai referensi atau hanya mengutip pendapat.[274] Namun sebelum mengkaji persoalan melalui kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* tentu sebelumnya harus mencari persamaan kasus dengan yang pernah difatwakan jika persoalan yang dihadapi termasuk persoalan baru (metode *ilḥāqī*).[275] Ketika semua itu telah dilaksanakan tetapi belum menemukan hasil yang bersifat solusi maka kajian harus dilanjutkan dengan melakukan kajian *uṣūlī*. Kajian *uṣūlī* yang dimaksudkan di sini adalah kajian yang menggunakan kaidah-kaidah dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* yang termasuk di dalamnya dilakukan oleh *maqāṣid al-sharī'ah*.

Diakui bahwa manusia memiliki keterbatasan dan untuk mencapai hasil yang maksimal perlu adanya tindakan saling mendukung di setiap

---

[272] Helim, Menelusuri Pemikiran, 188.
[273] Ibid., 190.
[274] Ibid.
[275] Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 367.

generasi. Tindakan tersebut tidak lain adalah melakukan pengkajian atau penelitian secara terus menerus tiada henti. Tujuannya agar hukum Islam dapat berdialog dengan zaman juga sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah dengan cara menggunakan kompetensi yang dianugerahkan-Nya kepada setiap manusia.[276]

2. Riset Induktif

Riset induktif dalam bahasa lainnya adalah *al-istiqrā'*. *Al-istiqrā*' bukanlah hal yang baru tetapi telah lama ada dan al-Shāṭibī sendiri telah menyatakan dan mempraktikkannya bahkan ulama-ulama sebelumnya juga diriwayatkan telah membahas dan menggunakan *al-istiqrā'*. Hal ini terlihat ketika al-Shāṭibī meneliti beberapa nas untuk menetapkan hukum Islam dan ia pun menyatakan bahwa dalam menetapkan hukum seseorang tidak hanya menggunakan dalil tertentu saja, melainkan dengan banyak dalil yang kemudian dalil-dalil yang beragam tersebut digabungkan sehingga muncullah satu ketentuan hukum dari penggabungan itu. Inilah yang dimaksud dengan *al-istiqrā'*.[277]

Untuk menjelaskan *al-istiqrā'* ini para ulama yang mengikuti langkah al-Shāṭibī merumuskan pengertian-pengertian *al-istiqrā'* secara beragam tetapi memiliki maksud yang sama. Di antara pengertian ini bahwa *al-istiqrā*' adalah dikemukakan oleh Imamal-Ghazālī sebagai berikut:

تصفّح أمور جزئية ليُحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات [٢٧٨]

Artinya: *"menetapkan hukum pada perkara-perkara juz'iyah dengan cara menyimpulkan untuk mendapatkan satu kesimpulan sehingga dapat melingkupi semua perkara-perkara tersebut"*.

---

[276] Helim, *Menelusuri Pemikiran*, 191.

[277] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol. II, 5 dan 39.

[278] Aḥmad, *al-Istiqrā' wa Atharuhu*, 51.

Pengertian di atas dapat dipahami bahwa *al-istiqrā*’ adalah suatu metode untuk mencari, menelaah dan mengidentifikasi (*taṣaffuh*) dengan maksimal terhadap dalil-dalil yang berkaitan dengan tema-tema tertentu (*juz’īyah*). Dalil-dalil tersebut kemudian diberikan kesimpulan atau disimpulkan sebagai sebuah generalisasi terhadap suatu tema. Kesimpulan ini merupakan suatu kaidah *kullī* (menyeluruh) atau *aghlabī* (sebagian besar yang dominan) untuk dijadikan patokan atau hukum bagi tema lain yang serupa.

Lebih mudahnya *al-istiqrā*’ ini adalah cara melakukan kajian induktif. Induktif itu adalah suatu cara yang dilakukan untuk mendapatkan suatu pengetahuan ilmiah dimulai dari pengkajian terhadap masalah atau persoalan-persoalan khusus untuk kemudian menarik kesimpulan yang bersifat umum.[279]

Adapun berkaitan dengan dasar hukum yang disinggung di atas, maka riset ini dilakukan dengan cara mencari dan menemukan ayat-ayat dari berbagai surat atau hadis-hadis yang berkaitan dengan objek kajian atau satu tema. Misalnya tema tentang kemudahan maka dicari dan dikumpulkan ayat-ayat atau hadis-hadis yang berkaitan dengan kemudahan. Setelah semuanya dipandang telah dapat dikumpulkan maka langkah selanjutnya dilakukan penyimpulan. Penyimpulan ini sebagai bentuk generalisasi. Misalnya seperti yang disebutkan sebelumnya bahwa yang dikumpulkan adalah ayat-ayat atau hadis-hadis tentang kemudahan maka dalam kesimpulannya disebutkan bahwa Allah pada dasarnya menghendaki kemudahan untuk hamba-hamba-Nya. Hal seperti ini berlaku pada persoalan-persoalan baik disebutkan dalam al-Qur’an-hadis secara eksplisit atau pun secara implisit.

[279] Sudarto, *Metodologi Penelitian*, 57.

3. Penggalian *'Illah* dan Hikmah Hukum

Maksud dari kajian ini adalah menggali dan menemukan motif (*'illah*) serta tujuan (*maqāṣid*) dari ayat-ayat al-Qur'an atau hadis tentang suatu hal yang menjadi objek kajian. Khusus terkait dengan *'illah*, pada bab dua telah dijelaskan teknik melakukan penggalian atau pencarian *'illah*. Ringkasnya penggalian tersebut dapat dilakukan dengan beberapa teknik yaitu melalui nas (al-Qur'an atau hadis) itu sendiri baik *'illah* yang dimaksud telah disebutkan secara langsung (*manṣūṣah-ṣarīḥ*) atau pun disebutkan pula secara *ẓāhir* tetapi bukan menunjukkan fungsinya sebagai *'illah* sehingga untuk hal yang seperti ini diperlukan penggalian (*'illah mustanbaṭah*). Selanjutnya untuk mencari *'illah* dilakukan melalui *al-ijmā'*, *al-īmā wa al-tanbīh* yaitu penyertaan sifat dalam hukum dan disebutkan dalam lafal. Seandainya penyertaan itu bukan sebagai *'illah* maka penyertaan itu tidak berarti apa-apa. Langkah berikutnya melalui *al-sibr wa al-taqsīm* yaitu pengujian, pengklasifikasian dan penentuan *'illah*. Begitu juga melalui *munāsabah* yaitu penelitian terhadap tujuan hukum, melalui *tanqīḥ al-manāṭ* yaitu menentukan salah satu sifat sebagai *'illah*, melalui *al-ṭard*, *al-shibh*, *dawrān*, dan melalui *ilgha' al-fāriq*.[280]

Jelasnya untuk mencari dan menentukan *'illah* adalah menggunakan beberapa cara sebagaimana disebutkan di atas, juga ada teknik lain yang cukup sederhana. Teknik yang dimaksud adalah sekaligus membedakan antara *'illah* dan hikmah. Cara melakukan penggalian *'illah* adalah mencari jawaban pertanyaan-pertanyaan "mengapa Allah menetapkan hukum yang demikian" atau "mengapa ada ayat atau hadis tentang demikian". Kata pertama yang digunakan untuk menjawab pertanyaan tersebut adalah menggunakan kata "karena" sebagai jawaban untuk mencari alasan,

[280] Lebih jelasnya dapat dilihat dalam Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 75-79. Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 661-694.

latar belakang, sebab, motif-motif tertentu atau sifat-sifat yang menjadi tanda adanya hukum.

Adapun cara melakukan penggalian terhadap hikmah maka dilakukan melalui *maqāṣid al-sharī'ah* secara mandiri. Caranya adalah dilakukan melalui penelitian serius. Tugasnya adalah untuk mencari jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan sebagaimana yang dikemukakan pada bab tiga tentang "untuk apa", "apa maksud" atau "apa yang menjadi tujuan ditetapkannya sebuah hukum". Jawaban yang diberikan pada pertanyaan ini menggunakan kata "supaya" atau kata "agar". Kata-kata supaya atau agar adalah kata yang mengawali dari kumpulan setiap jawaban dari pertanyaan penggalian hikmah di atas.

4. Sinergi Kaidah-Kaidah

Sinergi kaidah-kaidah yang dimaksudkan di sini adalah memanfaatkan atau menggunakan secara bersama-sama terhadap kajian *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* dengan *maqāṣid al-sharī'ah* (sehingga dengan sinergis ini ilmu ini menjadi *uṣūl al-fiqh al-maqāṣidī* atau *uṣūl al-fiqh* yang ber*maqāṣid*). Namun tetap konsisten untuk mencapai kemaslahatan yang merupakan tujuan akhir keberadaan hukum. Di sini diperlukan pemikiran yang kontekstual sesuai dengan prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* yang telah dibahas sebelumnya. Hal ini karena teks-teks sangat terbatas sementara peristiwa-peristiwa di sepanjang zaman tidak terbatas sehingga keberadaan *maqāṣid al-sharī'ah* sangat menentukan.

Berpikir kontekstual adalah berpikir dengan memperhatikan konteks baik ruang atau waktu sehingga dapat diketahui tentang aspek sejarah suatu persoalan, aspek sosiologisnya dan fungsionalnya untuk masa lalu, sekarang atau akan datang.[281] Adapun orang yang berpikir *maqāṣid* seha-

---

[281] Masdar Hilmy, *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi* (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 71-72.

rusnya juga berpikir kontekstual dan realistis. Hal ini diperlukan agar hukum Islam dapat berlaku dan dapat dilaksanakan oleh umat Islam; hukum Islam tidak hanya indah secara normatif dan di dalam teks saja tetapi memang menjawab kebutuhan hukum masyarakat Islam. Untuk berpikir seperti ini tentu tidak terlepas dari salah satu kaidah fikih yang tertulis:

تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الازمنة والامكنة والاحوال والنّيات والعوائد[٢٨٢]

Artinya: *"Perubahan suatu fatwa (hukum) dan perbedaan yang terjadi padanya dapat disebabkan karena adanya perubahan (perbedaan) zaman, tempat, situasi kondisi, niat dan adat istiadat"*.

Dengan memahami kaidah di atas, disamping terbentuknya pola pikir yang kontekstual dan realistis, juga membentuk pandangan bahwa hukum Islam itu mesti dinamis. Dinamis dalam arti selalu bergerak dan berkembang serta berupaya untuk selalu dapat beradaptasi dengan segala bentuk lingkungan yang ada. Keberadaan hukum Islam pun menjadi luwes dan fleksibel serta yang terpenting dapat menjadi solusi bagi masyarakat Islam.

5. Ekstensifikasi Cakupan dan Teknik Menggunakan *Uṣūl al-Khamsah*

Ekstensifikasi adalah berupaya untuk memperluas cakupan *uṣūl al-khamsah* terkait dengan pemeliharaan keturunan, akal, jiwa dan kehormatan, agama serta harta ke berbagai segi kehidupan. Tujuannya adalah agar kemaslahatan yang dituju dapat mencapai radius menyeluruh kepada seluruh lapisan masyarakat di berbagai kalangan. Sebagaimana juga telah dibahas sebelumnya bahwa tujuan ekstensifikasi ini juga agar hukum

---

[282] Al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 41.

Islam dapat berperan secara maksimal dalam meraih kemaslahatan menyeluruh dan dapat berdialog dengan berbagai perubahan zaman. Oleh karena itu cakupan teori *maqāṣid al-sharī'ah* khususnya pada lima unsur pokok yang disebutkan di atas dipandang penting untuk diadakan perluasan.

Kemaslahatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang awalnya hanya meliputi kemaslahatan individu, cakupannya diperluas sampai ke wilayah yang lebih umum. Begitu juga yang asalnya hanya memenuhi kepentingan individu diperluas pula untuk melindungi kepentingan masyarakat umum atau umat manusia di berbagai kalangan. Hal yang sama misalnya pada awalnya pemeliharaan itu hanya terkait dengan keturunan diperluas menjadi perlindungan keluarga. Seterusnya yang awalnya terkait dengan pemeliharaan akal kajian-kajian diperluas untuk terbiasa berpikir kritis dan ilmiah, melakukan penelitian dengan pendekatan integratif serta membangun motivasi untuk selalu berhaluan pada pengetahuan.

Hal yang sama juga terkait dengan pemeliharaan jiwa yang asalnya hanya perlindungan individu diperluas menjadi perlindungan kehormatan manusia atau perlindungan hak-hak manusia. Asalnya perlindungan agama menjadi perlindungan kebebasan menjalankan ibadah dan kebebasan berkeyakinan. Asalnya perlindungan harta kekayaan menjadi perwujudan solidaritas sosial.

Dengan melakukan perluasan pada cakupan *uṣūl al-khamsah* pada hakikatnya menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berperan lebih luas hingga dapat menerobos berbagai lini kehidupan. Kemaslahatan universal pun tentu hampir dapat dipastikan dapat dicapai jika benar-benar melaksanakan dari cita-cita *maqāṣid al-sharī'ah*.

Terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi maka langkah yang tepat adalah melakukan konfirmasi dan analisis setiap persoalan hukum kepada *uṣūl al-khamsah* tersebut. Teknik yang digunakan untuk melakukan kajian ini adalah dengan cara mengkonfirmasikan persoalan hukum yang dihadapi dengan kelima unsur (*uṣūl al-khamsah*). Setelah itu men-

jelaskan dan menguraikan secara satu persatu apakah persoalan yang dianalisis dapat memenuhi pemeliharaan kelima unsur tersebut atau tidak atau hanya sebagian saja. Kemudian menegaskan bahwa persoalan yang dihadapi dapat memelihara sebagian besar atau seluruh lima unsur di atas.

6. Keikutsertaan Metode *al-Ma'nawīyah*

Mengikutsertakan kajian metode *al-ma'nawīyah* (*qawā'id al-adillah*) dalam menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* ketika mengkaji dan menetapkan status hukum suatu persoalan adalah hal yang mesti dilakukan. Metode *al-ma'nawīyah* yang dimaksud adalah *al-ijmā', al-qiyās, al-istiḥsān, al-maṣlaḥah, al-'urf, al-dharī'ah* (*fatḥ al-dharī'ah* atau *sadd al-dharī'ah*), termasuk pula *al-istiṣḥāb, fatwā al-ṣaḥabī* dan *shar' man qablanā* sesuai dengan kasus masing-masing yang dihadapi.

Hasil kajian yang diperoleh melalui metode *al-ma'nawīyah* ini selanjutnya dikaji melalui *maqāṣid al-sharī'ah* seperti langkah-langkah yang disebutkan di sini. Pentingnya penyertaan kajian metode *al-ma'nawīyah* ini karena *maqāṣid al-sharī'ah* tidak dapat bekerja sendiri tanpa terlebih dahulu dikaji melalui metode *al-ma'nawīyah*.

7. Penentuan Kemaslahatan yang Paling Kuat

Menentukan kemaslahatan yang paling banyak, besar dan kuat dari hasil kajian yang dilakukan adalah sebuah keharusan. Hal ini bertujuan agar kemaslahatan tersebut dapat meliputi seluruh lapisan masyarakat Islam. Dalam menentukan kemaslahatan terkadang terjadi perbenturan. Untuk mengatasi hal ini tentu yang dipilih adalah kemaslahatan yang paling kuat diambil sebagai alasan. Hal ini sesuai dengan kaidah:

إذا تعارضت مصلحتان وتعذّر جمعهما فإن علم رجحان إحداهما قدّمت[٢٨٣]

---

[283] Al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Vol. I, 43.

Artinya: *"apabila ada dua kemaslahatan yang bertentangan dan sulit mengkompromikan keduanya maka yang dicari adalah yang lebih kuat di antara keduanya"*.

Didukung kembali oleh kaidah lain:

إن الحكم إنما يتبع المصلحة الخالصة أو الراجحة [٢٨٤]

Artinya: *"Sesungguhnya hukum itu mesti mengikuti kemaslahatan yang sebenarnya atau kemaslahatan yang kuat"*.

Dari dua kaidah di atas dapat dipahami bahwa jika ada dua kemaslahatan yang bertentangan maka yang dilakukan terlebih dahulu adalah melakukan kompromi terhadap keduanya. Jika hal ini tidak dapat dilakukan maka harus mencari kemaslahatan yang lebih kuat. Dengan demikian kemaslahatan yang paling kuat mesti menjadi perhatian utama, sebab kemaslahatan yang kuat hampir dipastikan dapat membawa dampak yang positif bagi kehidupan masyarakat sebagai pelaksana hukum.

8. Pengkategorian Kemaslahatan ke Tingkat *al-ḍarūrīyah*

Memasukkan kemaslahatan yang paling banyak, besar dan kuat ke dalam kategori *al-ḍarūriyah*. Sebagaimana disebutkan beberapa kali bahwa *al-ḍarūriyah* adalah kepentingan esensial yang merupakan kebutuhan pokok, utama atau paling mendasar dalam kehidupan manusia baik menyangkut pemeliharaan kemaslahatan agama atau pun kemaslahatan dunia. Apabila kemaslahatan tersebut tidak terpenuhi, akan mengakibatkan *mafsadah* (kerusakan atau kemudaratan) sehingga dari hal ini dapat menyebabkan kehidupan manusia menjadi cedera, cacat bahkan sampai pada kematian. Oleh karena itu lima hal sebagai unsur pokok dalam *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu tentang memelihara agama, jiwa, keturunan, harta,

---

[284] Shihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Qurāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī Ikhtiṣār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (Beirut-Lebanon: Dāral-Fikr, 2004), 346.

dan akal adalah sangat berkaitan dengan kebutuhan primer ini. Kemaslahatan yang paling banyak, besar dan kuat dipastikan meliputi semua atau paling tidak salah satu dari kemaslahatan dalam perlindungan agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.

9. Penyertaan Kajian *Qawā'id al-Fiqhiyah*

Menyertakan kajian *qawā'id al-fiqhiyah* sesuai dengan kasus masing-masing baik *qawā'id al-asasiyah al-khamsah* atau pun sub-subnya. Hubungan yang paling dekat antara *qawā'id al-fiqhīyah* dengan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah berada pada kaidah prinsip *qawā'id al-fiqhīyah* sebagaimana telah dibahas pada pembahasan-pembahasan sebelumnya yaitu:

جلب المصالح ودفع المفاسد [285]

Artinya: *"menarik Kemaslahatan dan menolak kemafsadatan (kerusakan)".*

Semua kaidah dalam ilmu *qawā'id al-fiqhiyah* dikembalikan kepada satu kaidah pokok atau prinsip di atas yang kemudian darinya lahir kaidah-kaidah fikih *asasīyah*.

Namun ada juga pendapat ulama terdahulu yang menyatakan bahwa seluruh persoalan hukum Islam dapat dikembalikan kepada lima kaidah. Lima kaidah ini adalah[286]

اليقين لا يزال بالشكّ

Artinya: *"keyakinan itu tidak dapat dihilangkan hanya karena keraguan".*

---

[285] Al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām*, Vol. I, 16. Lihat juga Badar al-Zarkashī, *al-Manthūr fī al-Qawā'id*, Vol 1, 18.

[286] Al-Suyuṭī, al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir, 7-8.

المشقة تجلب التيسير

Artinya: *"kesulitan itu membutuhkan kemudahan".*

الضرر يزال

Artinya: *"kemudaratan itu harus dihilangkan".*

العادة محكّمة

Artinya: *"adat atau kebiasaan dapat dijadikan pedoman (metode penetapan) hukum".*

الأ مور بمقاصدها

Artinya: *"setiap persoalan tergantung dengan tujuan atau maksud".*

Disamping lima kaidah asasīyah sebagaimana disebutkan sebelumnya ada juga kaidah-kaidah *ghair asāsīyah*. Kaidah-kaidah *ghair asāsīyah* berfungsi sebagai kaidah pelengkap atau pendukung dari kaidah-kaidah *asāsīyah*. Terlepas dari perbedaan *asāsīyah* dan *ghair asāsīyah* pada dasarnya secara satu kesatuan *qawā'id al-fiqhīyah* adalah memiliki banyak kaidah dan masing-masing kaidah berfungsi sebagai "pembungkus" status hukum suatu persoalan yang telah ditetapkan melalui metode-metode *uṣūl al-fiqh* termasuk pula di dalamnya hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan *maqāṣid al-sharī'ah*. *Qawā'id al-fiqhiyah* bekerja dengan cara induktif yaitu beberapa persoalan dalam bidang hukum Islam yang serupa atau satu tema dan sama-sama membahas tentang tema yang sama dikumpulkan dan disimpulkan dalam satu kaidah. Misalnya tentang niat baik ketika ingin melaksanakan ibadah atau muamalah lainnya. Sebagaimana diketahui bahwa niat ini bermacam-macam, ada niat shalat, niat puasa, niat zakat, niat haji dan niat-niat lainnya. Berbagai niat tersebut dikumpulkan dan disimpulkan dalam satu kaidah yaitu "الأمور بمقاصدها".

Disamping sebagai “pembungkus” status hukum suatu persoalan, *qawā’id al-fiqhīyah* juga dapat dijadikan sebagai alat analisis layaknya seperti metode penetapan hukum Islam. Pada posisi seperti inilah *maqāṣid al-sharī‘ah* memiliki kedekatan dengan *qawā’id al-fiqhīyah*. Dengan adanya kedekatan itulah yang membuat keduanya sama-sama memiliki banyak kesamaan bahwa keduanya sama-sama membicarakan tentang kemaslahatan. Oleh karena itu hadirnya *qawā’id al-fiqhīyah* terhadap *maqāṣid al-sharī‘ah* serta teori-teori *uṣūl al-fiqh* lainnya sangat penting dalam mengkaji persoalan hukum Islam.

10. Penentuan dan Pernyataan Status Hukum suatu Persoalan

Setelah melakukan pengkajian dan analisis dengan berbagai metode *uṣūl al-fiqh* dan ditutup dengan *qawā’id al-fiqhīyah*, langkah terakhir adalah menetapkan atau menentukan status hukum suatu persoalan. Status hukum ini adalah hasil kajian atau produk dari yang diproduksi oleh metode-metode keilmuan yang disebutkan sebutkan di atas. Hasil kajian atau produk inilah yang disebut dengan fikih, sehingga ketika dikatakan status hukum maka ia bermakna fikih.

Fikih secara etimologi bermakna “paham”[287] maksudnya mengetahui suatu persoalan dan memahaminya dengan baik.[288] Arti lain yaitu “paham

---

[287] Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), 3450.

[288] Awalnya kata fikih itu dimaknai sebagai pemahaman yang mendalam tentang agama sehingga mampu mengetahui maksud terdalam dari suatu perkataan dan perbuatan. Hal ini dapat dilihat dari adanya kitab-kitab klasik seperti *fiqh al-akbar* dan *fiqh al-absaṭ* Imam Hanafi atau *fiqh al-akbar* Imam Shāfi‘ī. Isi dari kitab-kitab ini ternyata bukan fikih yang dikenal sekarang, melainkan tentang persoalan-persoalan agama. Oleh karena itu benar sekali sabda Nabi yang diriwayatkan Imam al-Bukhārī dan Muslim “ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين” bahwa orang yang diberikan pemahaman tersebut adalah paham tentang agama Islam secara komprehensif. Pada perkembangan selanjutnya barulah fikih diartikan sebagaimana yang dikenal sekarang.

dan cerdas”[289] sehingga dengan kemampuan itu dapat mengetahui maksud terdalam dari suatu persoalan. Secara terminologi fikih adalah suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak bersifat *‘amalīyah* yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci”.[290] Arti lainnya fikih adalah suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat *‘amalīyah* beserta dengan dalil-dalilnya atau kumpulan hukum-hukum *‘amalīyah* yang disyariatkan dalam Islam.[291]

Pengertian di atas menunjukkan bahwa fikih adalah hasil atau buah pikiran mendalam (ijtihad) mujtahid tentang suatu persoalan hukum. Dikatakan dalam bahasa lain bahwa fikih adalah produk hukum hasil ijtihad ulama yang bisa berubah sesuai dengan perubahan zaman dan keadaan.[292] Pengertian fikih sebagai produk akan menimbulkan pemahaman yang lain bahwa ketika terjadinya perbedaan fikih antara satu orang dengan yang lain, bukan berarti perbedaan tersebut menunjukkan ada yang tidak berpegang pada nas al-Qur’an atau hadis atau bahkan sama seperti berbeda agama. Perbedaan itu hanya terjadi pada tataran pemahaman yang tidak menyebabkan keluarnya seseorang dari agama Islam, selama perbedaan itu masih berkaitan dengan fikih (hukum Islam).

Fikih berbeda dengan al-Quran dan hadis dimana teks keduanya tidak mengalami perubahan sepanjang zaman. Fikih tidak sesakral itu sehingga tidak dapat disentuh oleh pemikiran manusia. Fikih mesti selalu dapat

---

[289] Shawqī ḍayf, et al., *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2004), 698.

[290] ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *al-Madkhal ilā al-Sharī‘ah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Yordania: Dār al-Nafā’is, 2005), 36.

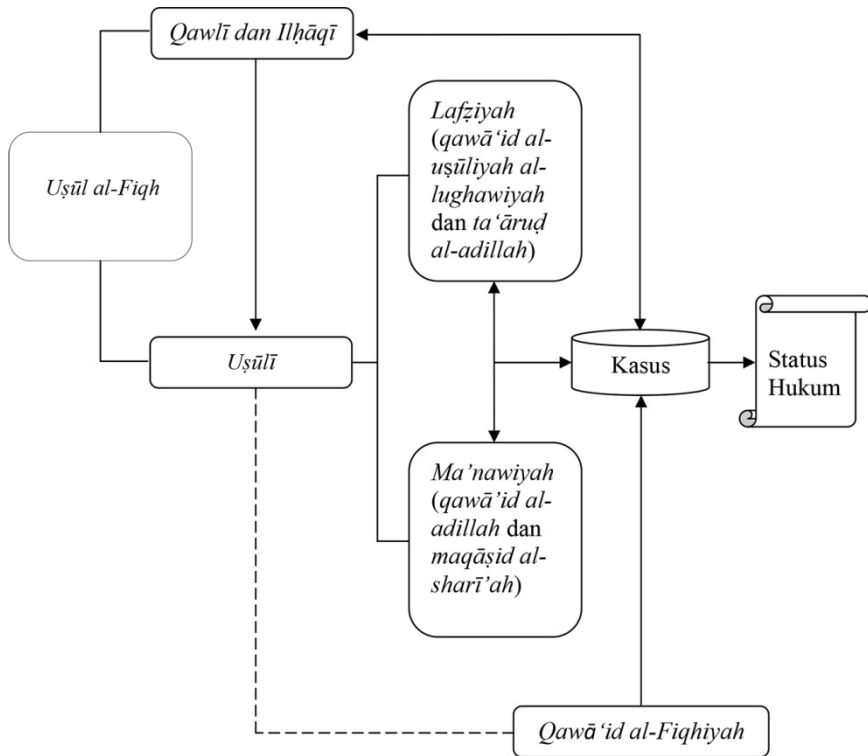
[291] Al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhy*, Vol. I, 65-66. Lihat juga Naṣr Farīd Muḥammad Wāṣil, *al-Madkhal al-Wasīṭ Lidirāsat al-Sharī‘ah al-Islamīyah wa al-Fiqh wa al-Tashrī‘* (Mesir: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, t.th.), 20.

[292] Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford, 2003), 33-34.

berdialog dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan dan agar dapat berdialog, ia mesti selalu berpedoman sebagai pemberi solusi yang terbaik. Fikih yang dapat memberikan solusi adalah fikih yang selalu berorientasi pada kepentingan pelaksana hukum (masyarakat Islam) sehingga dengan corak seperti ini fikih pun menjadi jawaban atas persoalan kontemporer. Semua ini hanya dapat diperoleh jika metode-metode *uṣūl al-fiqh* digunakan secara berimbang dan ditambah pula dengan kepekaan berpikir kontekstual kekinian.

Itulah beberapa langkah yang dilakukan agar *maqāṣid al-sharī'ah* dapat menjadi metode penetapan hukum Islam. Langkah-langkah itu dapat digunakan secara tidak berurutan (acak) karena menyesuaikan dengan kasus-kasus hukum yang dihadapi. Di bawah ini diuraikan kembali cara kerja *maqāṣid al-sharī'ah*:

Skema Proses Penetapan Hukum Islam

Uṣūl al-Fiqh* Sinergis Ber*maqāṣid

C. Contoh Penggunaan *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Metode: Tentang Pencatatan Akad Nikah

Persoalan hukum dijadikan sebagai contoh dalam buku ini adalah berkaitan dengan pencatatan akad nikah. Persoalan ini sebenarnya pernah dikaji oleh penulis sendiri dan hasil kajian ini pun diterbitkan dalam buku penulis yang berjudul *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami, Cerai di Luar Peng-*

adilan dan Nikah di Masa Idah.[293] Begitu juga ada dikaji secara tersendiri pada buku penulis yang berjudul *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah*. Pada buku yang ada di tangan pembaca ini dikutip kembali sebagian darinya dengan tujuan hanya sebagai contoh penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode.

1. Pendapat Ulama tentang Pencatatan Akad Nikah

Penelusuran pendapat ulama terhadap pencatatan akad nikah, sudah dipastikan tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh klasik, karena pencatatan ini tidak menjadi kebutuhan untuk dikaji di zaman ulama-ulama klasik. Pencatatan akad nikah baru menjadi perhatian ketika berkembangnya kehidupan umat Islam di berbagai penjuru dunia Islam. Terlebih lagi dibutuhkan pembuktian terhadap legalitas hubungan suami istri ini dan sebagai dokumen negara maka pencatatan pun menjadi suatu keharusan.

Di saat dibutuhkan pencatatan pada akad nikah yang dimungkinkan mulai pada abad ke-19, maka di saat itulah diperkirakan muncul pendapat ulama tentang pencatatan akad nikah. Sebagai pendapat atau fiqh, tentu tidak dapat dihindari terjadinya perbedaan. Perbedaan ini terjadi karena sudut pandang masing-masing ulama berbeda dalam melihat dan memposisikan suatu persoalan. Ada yang sependapat menginginkan pencatatan dilakukan, ada pula yang hanya mendukung sebagai ketertiban administrasi dan bahkan ada juga yang menolak sama sekali.

2. Dasar Hukum Pencatatan Akad Nikah

Ada beberapa ayat al-Qur'an membahas tentang pencatatan (registrasi) atau dokumentasi suatu peristiwa.[294] Ayat-ayat al-Qur'an tersebut

---

[293] Lihat Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum*, 153-163.

[294] Beberapa ayat terkait dengan pencatatan pernah penulis bahas beserta penjelasan dari para ahli tafsir di buku yang lain. Lihat Abdul Helim, *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah* (Yogyakarta: K-Media, 2017), 68-88.

dapat dilihat dalam bahasan berikut ini. Allah berfirman dalam Q.S al-Baqarah, 2: 282 sebagai berikut :

يآيّها الذين ءامنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه...

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan..."*

Berkaitan dengan pencatatan ini, Allah juga berfirman dalam Q.S an-Nabā', 78: 29 sebagai berikut :

وكلَّ شيء أحصيناه كتابا

Artinya: *"Dan segala sesuatu telah kami catat dalam suatu kitab".*

Begitu juga Allah berfirman dalam Q.S al-Qamar, 54: 52 yaitu:

وكلُّ شيء فعلوه في الزبر

Artinya: *"Dan segala sesuatu yang telah mereka perbuat tercatat dalam buku-buku catatan".*

Pentingnya pencatatan ini terlihat ketika catatan tersebut diperlukan sewaktu-waktu. Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah dalam Q.S. at-Takwīr, 81:10 sebagai berikut:

وإذا الصّحفُ نشِرت

Artinya: *"Dan apabila catatan-catatan (amal perbuatan manusia) dibuka".*

Dibukanya catatan-catatan yang diperlukan sebagai bentuk pembuktian bahwa telah adanya suatu peristiwa. Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah Q.S. Qāf, 50: 23 sebagai berikut:

وقال قرينه هذا مالدَيَّ عتيد

Artinya: *"Dan yang menyertai dia Berkata : "inilah (catatan amal-nya) yang tersedia pada sisiku".*

Itulah beberapa pandangan alquran tentang registrasi atau catatan dan dokumentasi baik berkaitan dengan dunia transaksi atau berkaitan dengan semua perbuatan manusia. Khususnya pencatatan dan pendokumentasian tentang semua aktivitas manusia dilaksanakan oleh malaikat-malaikat yang mendapatkan mandat langsung dari Allah untuk melakukan tugas-tugas tersebut. Jika beberapa ayat ini disimpulkan (riset induktif) maka dapat dikatakan bahwa Allah memandang penting tentang pencatatan. Jika demikian halnya berarti termasuk pula pencatatan terhadap akad nikah.

3. Kajian *'Illah* dan Hikmah Pencatatan Akad Nikah

Sebagaimana dari hasil kajian yang dilakukan bahwa *'illah* hukum dari pencatatan ini adalah akad transaksi atau akad dan transaksi. Hukum pencatatan adalah wajib. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan para ulama tafsir pada Q.S. al-Baqarah, 2: 282 tentang wajibnya melakukan pencatatan dalam berbagai transaksi bisnis yang memiliki jangka waktu tertentu. Kewajiban ini karena adanya persamaan *'illah* yaitu akad dan transaksi.[295] Akad dan transaksi ini terjadi antara pemberi utang dengan yang berhutang, penjual dengan pembeli, atau antara orang yang menyewa dengan pemilik jasa penyewaan.

Begitu pula dengan akad nikah yang harus dicatat karena adanya akad dan transaksi yaitu antara orang tua atau wali perempuan dengan laki-laki yang menikahi anaknya. Akad dan transaksi dalam akad pernikahan ini adalah penyerahan seorang wali atau orang tua terhadap anak perempuannya kepada seorang laki-laki yang akan menjadi suami anak perempuannya. Sejak akad dan transaksi itu dilakukan, sejak itu pulalah

---

[295] Ibid., 93-94.

kewajiban orang tua terhadap anak perempuannya berpindah kepada suaminya, bahkan dengan akad dan transaksi itu pula keduanya menjadi halal untuk bergaul dalam menjalin hubungan kasih sayang.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa pernikahan adalah suatu akad dan sekaligus sebagai transaksi. Penjelasan berikut ini juga berupaya untuk menunjukkan bahwa akad nikah adalah sebuah transaksi dalam pernikahan. Misalnya tentang perceraian. Dalam Islam perceraian merupakan hal yang dibenci Allah, tetapi ketika tidak adanya kecocokan di antara suami istri tersebut dan tidak ditemukan pula solusi untuk merukunkan keduanya, maka Islam pun membolehkan untuk bercerai. Hal ini menunjukkan bahwa pada hakikatnya, ikatan pernikahan adalah semacam akad dan transaksi yang bahkan bisa berakhir dengan adanya perceraian, tetapi berakhirnya akad di dalam kajian ini bukan maksudnya seperti nikah kontrak. Selain itu, sebagaimana dalam Q.S. al-'Ankabūt, 29: 57 bahwa setiap yang berjiwa pasti akan merasakan mati. Oleh karena itu maka hakikatnya akad nikah pun dapat berakhir dengan meninggalnya salah satu pasangan. Penjelasan ini juga menunjukkan bahwa pernikahan merupakan akad dan transaksi.

'Illah hukum berupa akad dan transaksi ini merupakan *'illah manṣūṣah* yakni *'illah* yang ditunjuk langsung oleh nas, sehingga wajibnya melakukan pencatatan pada setiap transaksi adalah berdasarkan dari dalil yang kuat. *'Illah* ini pun telah memenuhi syarat-syarat dan rukun-rukun dari metode *qiyās*. Disamping itu metode ini juga memiliki dasar dari al-Qur'an yang salah satunya pada Q.S. al-Ḥasyr, 59: 2 "فاعتبروا يأولى الأبصار".

Qiyās juga bersandar pada hadis Nabi Muhammad SAW yang berkaitan dengan cara Mu'ādh ibn Jabal menetapkan sebuah hukum apabila tidak ditemukan jawabannya di dalam Alquran dan Hadis Nabi.

Selain itu secara logika, menurut mayoritas pakar *uṣūl al-fiqh* bahwa adanya hukum Allah bertujuan (hikmah) untuk kemaslahatan umat manusia dan untuk itulah disyariatkannya hukum. Apabila seorang pengkaji menemukan adanya suatu sifat yang menjadi '*illah* dalam suatu hukum

yang ditentukan oleh nas dan terdapat juga dalam kasus yang sedang dicari hukumnya maka pengkaji tersebut dapat menyamakan hukum kasus yang dihadapinya dengan hukum yang ada pada nas dengan tujuan mencapai kemaslahatan.

Berdasarkan hal itu, wajibnya pencatatan akan nikah yang diperoleh melalui *qiyās* dapat dijadikan sebagai hujjah untuk menetapkan keberlakuan hukum tersebut. Selain itu, wajibnya pencatatan ini bukan diartikan membuat hukum yang sama sekali baru, melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum Allah (*al-kasyf wa al-iẓhār li al-ḥukm*) disebabkan adanya kesamaan *'illah* dengan *'illah* hukum wajibnya pencatatan pada semua transaksi bisnis yang memiliki jangka waktu tertentu.

Adapun hikmah dari pencatatan akad nikah adalah: [296]

a. Adanya kepastian hukum, yaitu dengan adanya alat bukti yang kuat bagi orang-orang yang berkepentingan terhadap pernikahan yang dilakukannya, sehingga hal ini memberikan kemudahan kepada mereka dalam melakukan hubungan dengan pihak ketiga;
b. Agar ketertiban masyarakat lebih terjamin dan berkaitan dengan hubungan kekeluargaan pun bersesuaian dengan akhlak atau etika. Hal ini mesti dijunjung tinggi oleh masyarakat dan negara;
c. Agar ketentuan Undang-undang yang bertujuan membina perbaikan sosial lebih efektif ;
d. Agar nilai-nilai norma keagamaan dan adat serta kepentingan umum lainnya lebih dapat ditegakkan dan bersesuaian dengan dasar negara Pancasila.

Dengan adanya pencatatan terhadap akad nikah yang dilakukan sebenarnya dapat memberikan perlindungan hukum kepada kedua belah pihak, terlebih istri dan memudahkan pula dalam melakukan pembuktian tentang telah terjadinya suatu pernikahan. Sebaliknya, apabila akad nikah

---

[296] Ibid., 65-66.

dilakukan secara *sirri* maka akad tersebut tidak memiliki kepastian hukum yang tetap dan akan mendapatkan kesulitan dalam membuktikan bahwa pernikahan yang dilakukan adalah pernikahan yang legal serta hal ini juga berdampak adanya keraguan terhadap pengakuan identitas anak.

4. Kajian *Istiḥsān* terhadap Pencatatan Akad Nikah

Kajian ini[297] melanjutkan hasil kajian hukum pencatatan menurut perspektif *al-qiyās* yang telah dibahas pada sub bahasan analogi hukum sebelumnya. Dalam kajian tersebut pencatatan akad nikah adalah wajib karena di*qiyās*kan kepada hukum kewajiban pencatatan transaksi bisnis, tetapi tidak semuanya dapat disamakan karena dua akad ini adalah hal yang berbeda. Oleh karena itu, agar kewajiban pencatatan akad nikah tetap terjaga dan kesucian akad tetap terpelihara serta kehormatan perempuan pun terlindungi, diperlukan kajian melalui metode *al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī*.

Sebagaimana diketahui *al-istiḥsān* memiliki dua makna, *pertama* mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata) karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās al-khafī*. *Kedua*, memberlakukan hukum *juz'ī* daripada melaksanakan hukum *kullī* (ketentuan telah berlaku secara umum) disebabkan adanya dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum hukum *juz'ī* tersebut. Kedua makna ini disatukan menjadi "menguatkan suatu dalil atas dalil lain yang berlawanan dengan cara *tarjīḥ* yang diakui oleh syarak dan tercapainya *rūḥ al-ḥukm*".

Dalam tulisan ini pengertian yang digunakan adalah yang pertama yaitu mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata) karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās al-khafī*. *Al-Qiyās al-jalī* adalah *al-qiyās* yang dike-

---

[297]Helim, *Menelusuri Pemikiran*, 154-157.

nal dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, yakni menyamakan status hukum yang tidak diatur dalam nas kepada status hukum suatu persoalan yang telah diatur dalam nas disebabkan adanya persamaan *'illah*. *Al-Qiyās al-khafī* sendiri sebelum digunakan terlebih dahulu mengkaji suatu persoalan melalui *al-qiyās al-jalī*, tetapi karena efek dari hasil kajian *al-qiyās al-jalī* kurang membawa kemaslahatan, akhirnya *al-qiyās* tersebut ditinggalkan dengan cara tidak seutuhnya menggunakan *al-qiyās* demi tercapainya kemaslahatan, sehingga proses ini disebut *al-qiyās al-khafī* (menggunakan *al-istiḥsān*).

Ditinggalkannya *al-qiyās al-jalī* terkait dengan pencatatan akad nikah karena dikhawatirkan timbulnya anggapan bahwa perempuan yang dinikahi seorang laki-laki sama seperti barang utang piutang yang dapat diperjualbelikan atau hanya diambil manfaatnya. Disebut adanya kesamaan dengan utang piutang, karena ketika seorang laki-laki menikahi seorang perempuan sebenarnya dapat dianggap memiliki hutang dengan istri. Adanya hutang itu karena halalnya seluruh tubuh istri (perempuan) untuknya, dan hutang ini dapat dibayar dengan memberikan nafkah kepada istri. Begitu juga berkaitan dengan adanya kesamaan dengan barang yang dapat diperjualbelikan. Artinya istri sama seperti barang hak milik karena transaksi akad yang dilakukan adalah akad pemindahan hak milik antara orang tua perempuan dengan laki-laki yang menikahinya. Hal lainnya berkaitan dengan pengambilan manfaat yang berarti bahwa istri sama dengan barang sewaan, sehingga ketika tidak ada lagi yang dapat dimanfaatkan atau kurang tertariknya suami mengambil manfaat dari istrinya, suami pun dapat meninggalkan istrinya tanpa alasan.

Proses yang dilakukan melalui *al-qiyās al-jalī* di atas, dipandang tidak membawa kebaikan dan justru mendatangkan kemudaratan bagi istri. Oleh karena itu sebuah keharusan untuk melakukan upaya lain yakni beralih ke hukum yang lain dengan cara menerapkan *al-qiyās al-khafī* (menggunakan *al-istiḥsān*) yang memiliki pengaruh hukum yang kuat yakni mendatangkan kemaslahatan pada istri. Berdasarkan kajian *al-is-*

tiḥsān bi al-qiyās al-khafī, akad nikah yang dilakukan dipandang tetap wajib dicatat. Wajibnya melakukan pencatatan ini karena di dalam pencatatan tersebut mengandung kebaikan yang sangat besar dan banyak serta sekaligus menghindari kemudaratan pada istri. Istri yang dinikahi adalah seorang manusia sama seperti laki-laki. Ia dihalalkan karena adanya ikatan batin yang suci di antara keduanya yang sepakat dan rela hidup bersama membina rumah tangga.

Dengan adanya ikatan atau akad dalam kehidupan berumah tangga inilah menyebabkan ikatan suci ini tidak dapat dijadikan sebagai bahan uji coba atau dipermainkan bahkan hanya sebagai ikatan sementara waktu. Pernikahan sebenarnya melahirkan tanggung jawab yang tidak hanya bersifat lahiriah, tetapi termasuk juga tanggung jawab secara batiniah. Dengan tanggung jawab ini seorang suami memiliki hak dan kewajiban terhadap istri dan begitu pula istri memiliki hak dan kewajiban terhadap suami bahkan tanggung jawab bersama antara keduanya.

Apabila dapat menyadari tanggung jawab masing-masing, rumah tangga pun dapat dipelihara dalam iklim bimbingan agama, bahkan keduanya dapat hidup saling melengkapi sebagaimana dalam al-Qur'an, 2: 187 yang menyatakan istri menjadi pakaian suami dan suami pun menjadi pakaian istri. Suami istri yang dapat menyadari makna yang terkandung dalam firman Allah di atas berupaya menjaga hubungan rumah tangga dalam suasana yang saling menghormati dan tidak hanya menerima, melainkan juga memberi. Apabila hal ini dapat dilakukan, tercapailah harapan Allah sebagaimana dalam al-Qur'an, 30: 21 bahwa dengan berumah tangga dapat membentuk hubungan suami istri yang harmonis, *al-sakīnah*, *al-mawaddah* dan *al-raḥmah*.

Tanggung jawab itu akan menjadi lebih besar, jika dalam pernikahan ini melahirkan anak. Orang tua menjadi pendidik utama dan pertama terhadap anak dan pengaruh orang tua sangat mendasar dalam perkembangan kepribadian anak. Disebut sebagai pendidik pertama, karena orang tua adalah orang yang pertama melakukan kontak dengan anaknya.

Dengan banyaknya tanggung jawab dalam berumah tangga maka pelaksanaan akad nikah mesti diawali secara benar yakni sesuai dengan ketentuan yang berlaku baik dalam ketentuan agama atau pun ketentuan yang dihasilkan dari ijtihad para ulama, juga hasil kajian terbaru yang dilakukan para pengkaji hukum Islam. Di samping dilakukan dengan benar, akad nikah juga harus dilakukan secara serius yang salah satunya adalah mengadakan akad nikah dengan calon istrinya secara tercatat di hadapan petugas yang berwenang.

Kebaikan yang diperoleh dengan pencatatan akad nikah ini, suami istri dapat membuktikan bahwa mereka adalah pasangan yang legal di mata hukum Islam maupun negara, karena statusnya sebagai suami istri terdaftar dalam dokumen negara. Keduanya pun berhak mendapatkan perlindungan dari negara baik berkaitan dengan identitas seperti pembuatan Kartu Tanda Penduduk, Kartu Keluarga, Pasport, Akta Kelahiran anak, atau pun berkaitan dengan politik yaitu berhaknya memberikan suara atau dipilih pada pemilihan umum. Dengan terdaftarnya dalam dokumen negara kepentingan-kepentingan suami istri dalam menjalani kehidupan berumah tangga pun dapat dilindungi.

Suami juga tidak dapat melakukan tindakan-tindakan yang dapat merugikan istri baik secara fisik maupun psikis, bahkan istri pun berhak menuntut apabila suami melakukan tindakan yang dipandang melanggar perjanjian-perjanjian yang telah disepakati ataupun *ta'līq ṭalāq* yang diucapkan ketika akad nikah dilangsungkan. Selain itu hak-hak suami istri juga dapat dilindungi secara sah di mata hukum. Misalnya dalam kewarisan, ketika suami meninggal dunia dan meninggalkan harta warisan yang akan dibagikan kepada ahli warisnya, maka dengan terdokumentasikannya hubungan tersebut, istri dapat membuktikan bahwa ia adalah ahli waris yang sah dan anak-anaknya pun berhak mendapatkan harta waris ini. Ketika yang meninggal dunia adalah istri dan meninggalkan harta warisan, suami pun dapat membuktikan bahwa ia adalah suami dari pe-

rempuan yang meninggal tersebut, sehingga ia pun berhak mendapatkan harta waris.

Berdasarkan banyaknya kebaikan-kebaikan yang dapat direalisasikan apabila akad nikah dicatat secara resmi maka dalam perspektif *al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī*, pencatatan akad nikah wajib dilakukan. Wajibnya pencatatan akad nikah ini menyebabkan timbulnya konsekuensi hukum bahwa apabila suatu akad nikah diselenggarakan tanpa melakukan pencatatan di hadapan pejabat yang berwenang maka akad nikah itu tidak dapat dilangsungkan bahkan apabila diabaikan, akad nikah yang dilakukan pun dapat dipandang sebagai akad yang tidak sah.

5. Pencatatan Akad Nikah dalam *Uṣūl al-Khamsah*

Pencatatan akad nikah termasuk memelihara maksud-maksud syarak karena dipandang dapat memelihara keturunan, akal, jiwa dan kehormatan, agama serta harta (*uṣūl al-khamsah*).[298] Argumentasi pemeliharaan maksud-maksud syarak tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

1. Pemeliharaan Keturunan

Pemeliharaan keturunan yang dimaksudkan di sini adalah upaya yang dilakukan untuk memberikan perlindungan kepada keluarga dan kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga. Pencatatan akad nikah dipandang dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan keturunan karena dengan tercatatnya akad nikah, anak yang dilahirkan memiliki identitas yang jelas dan asal usul yang dapat dibuktikan secara hukum.

Anak pun dapat dengan lantang mengatakan bahwa ia adalah anak dari ayahnya yang dapat diurut secara genealogis sampai nenek moyangnya. Hak-haknya sebagai anak dapat dilindungi

[298] Helim, *Belajar Administrasi*, 103-105.

dan orang tuanya pun terikat dengan aturan-aturan tentang tanggung jawabnya sebagai orang tua.

2. Pemeliharaan Jiwa dan Kehormatan

Pada prinsipnya bahwa pemeliharaan jiwa dan kehormatan adalah berkaitan dengan menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, kehormatan dan menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia. Pencatatan akad nikah dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan jiwa dan kehormatan. Disebut demikian karena tanpa adanya pencatatan, kondisi psikologis istri dan terlebih anak yang lahir dari pernikahan tersebut menjadi tidak nyaman dan tidak tenang. Ketika anak memasuki usia sekolah, setiap lembaga pendidikan selalu mensyaratkan kepada pendaftar yang salah satunya adalah akte kelahiran anak. Syarat untuk membuat akte kelahiran anak adalah buku nikah dan orang yang memiliki buku nikah adalah orang yang ketika melangsungkan akad nikah mencatatkan pernikahannya.

Apabila buku nikah tidak dimiliki, akte kelahiran pun tidak dapat diberikan. Alasannya karena tidak ada bukti hukum yang diakui negara untuk menyatakan bahwa seorang anak tersebut adalah anak sah dari pasangan suami istri, sehingga proses pembuatan akte kelahiran pun tidak dapat dilakukan. Hal ini merupakan salah satu persoalan yang dapat mengganggu kondisi psikologi anak, setidaknya akan timbul anggapan yang cenderung negatif terhadap asal usul anak itu. Hal yang sama juga akan terjadi pada istri yang sejak awal tidak menyadari pentingnya pencatatan akad nikah. Dengan tidak dapatnya ia membuktikan bahwa anak yang dilahirkannya adalah dari pernikahan yang sah dan sebagai anak yang sah, maka hal ini juga hampir dapat dipastikan mengganggu kondisi psikologis istri. Setidaknya, timbulnya kekhawatiran istri bahwa pada suatu saat ia akan dibenci anaknya

sendiri, karena anak tersebut adalah hasil dari akad nikah tidak tercatat.

3. Pemeliharaan Akal

Pencatatan akad nikah dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan akal. Dikatakan demikian karena tanpa adanya pencatatan akad nikah, dampak atau akibatnya timbul rasa tidak nyaman bahkan hilangnya rasa percaya diri anak disebabkan orang tuanya tidak memiliki buku nikah. Akhirnya anak pun tidak dapat berpikir dengan baik. Dengan kondisi psikologis yang tidak nyaman karena merasa keberadaannya sebagai aib (tidak dapat membuktikan identitasnya) sehingga dalam pergaulan pun dapat berakibat hilangnya rasa percaya diri.

Anak yang lahir dari pernikahan tidak tercatat pun akhirnya mulai menghindari pergaulan dan lebih memilih untuk mengurung diri di rumah. Kondisi psikologis seperti ini, sangat berpengaruh pada akal yang akhirnya membuat anak tidak dapat berpikir dengan baik dan tidak dapat mengembangkan alam pikirannya dengan maksimal. Istri dari akad nikah tidak tercatat pun dipastikan melihat keadaan anaknya seperti yang digambarkan merasa dosanya semakin bertambah yang akhirnya juga tidak dapat menggunakan akal pikirannya dengan baik.

4. Pemeliharaan Agama

Pencatatan akad nikah dipandang dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan agama, karena tanpa adanya pencatatan terhadap akad nikah yang dilakukan, ajaran agama cenderung dipraktikkan secara kacau. Kekacauan tersebut dapat digambarkan apabila suatu akad nikah tidak dicatat secara resmi di hadapan petugas yang berwenang, maka akad nikah seperti ini cenderung tidak dapat dikontrol. Akhirnya persoalan ini pun dapat membuka peluang pada suami untuk melakukan akad nikah

kembali dengan perempuan lain tanpa terlebih dahulu mendapatkan persetujuan secara resmi dari istri pertama melalui proses persidangan. Perilaku seperti ini cenderung akan terulang kembali sampai akhirnya suami pun berpotensi memiliki istri melebihi dari ketentuan agama. Akhirnya kemaslahatan agama juga ikut terganggu dengan perilaku seperti yang digambarkan. Berbeda halnya apabila pencatatan akad nikah dilakukan di setiap pasangan yang melangsungkan akad nikah, tentu seseorang tidak dengan mudah mempermainkan pernikahannya yang sebenarnya pernikahan tersebut adalah suci yang merupakan sunnah nabi.

5. Pemeliharaan Harta

Begitu juga pencatatan akad nikah dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan harta. Disebut demikian karena dengan jelasnya identitas, pernikahan dapat dibuktikan melalui buku nikah, identitas anak yang dilahirkan juga jelas sehingga ketika orang tuanya meninggal, anak tidak mendapatkan kesulitan untuk mendapatkan harta waris dari orang tuanya. Fakta menunjukkan tidak sedikit di antara masyarakat Islam mendapatkan masalah ketika ingin mendapatkan harta warisan, karena tidak adanya pencatatan ketika melakukan akad nikah.

Hal lainnya dapat disebabkan dari seorang suami yang menikah lagi tetapi akad nikah yang dilakukan tidak tercatat. Ketika suami tersebut meninggal dunia, istri muda pun menyatakan bahwa ia juga istri yang sah seperti istri pertama. Namun karena tidak adanya pencatatan terhadap pernikahannya, akad nikah ini akhirnya tidak dapat dibuktikan secara hukum, sehingga ia dan anaknya tidak berhak mendapatkan harta waris.

6. Kategori Kemaslahatan Pencatatan Akad Nikah

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa pencatatan akad nikah termasuk memelihara maksud-maksud syarak karena dipandang dapat

memelihara keturunan, akal, jiwa dan kehormatan, agama serta harta (*uṣūl al-khamsah*). Oleh karena itu kemaslahatan pencatatan akad nikah pun masuk dalam kategori kemaslahatan *ḍarūrīyah*. Berdasarkan perspektif ini, pencatatan akad nikah pun menjadi wajib dilakukan dan apabila diabaikan maka akad nikah yang dilakukan pun dapat dipandang sebagai akad nikah yang tidak sah.

7. Status Hukum Pencatatan Akad Nikah[299]

Berdasarkan banyaknya kebaikan dan kemaslahatan akad nikah tercatat secara resmi, serta dampak buruk jika dilakukan tanpa melalui proses pencatatan, maka pencatatan akad nikah patut dipertimbangkan sebagai salah satu penentu sah tidaknya akad nikah. Oleh karena itu pencatatan ini pun layak menjadi salah satu syarat sahnya akad nikah. Akad nikah baru dapat dilakukan jika menghadirkan Pegawai Pencatat Nikah (PPN) atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (PPPN) untuk mencatat akad yang dilakukan. Apabila mengabaikan pencatatan ini atau melanggar dari ketentuan pencatatan, akad nikah tidak dapat dilaksanakan.

Pencatatan akad nikah sebagai salah satu syarat sah akad nikah merupakan hal yang sangat relevan dengan kondisi sekarang. Pernikahan ini memiliki legalitas hukum, dapat dibuktikan dan berhak mendapatkan perlindungan hukum. Selain itu pencatatan akad nikah relevan dengan kehendak *maqāṣid al-sharī'ah* yang sesuai pula dengan kehendak Allah, sehingga pencatatan akad nikah merupakan suatu kebutuhan yang tidak dapat diabaikan.

Alternatif lainnya, pencatatan akad nikah tidak hanya dapat menjadi syarat sah akad nikah tetapi juga dapat dijadikan sebagai rukun akad nikah. Dalam hal ini pencatatan akad nikah dapat menjadi bagian dari rukun saksi yang disebut saksi administratif. Saksi administratif ini ber-

---

[299]Helim, *Menelusuri Pemikiran*, 162-163.

bentuk buku nikah dan ia merupakan pengembangan dari saksi personal. Artinya di samping dihadiri pula oleh dua orang saksi yang telah memenuhi persyaratan, saksi administratif juga dipersiapkan di saat melangsungkan akad nikah. Tujuan diadakannya saksi administratif adalah agar dapat menjadi saksi di setiap saat dan dapat dihadirkan di setiap waktu sesuai dengan kebutuhan, bahkan dapat dibawa kemanapun serta menjadi bukti ketika saksi personal sudah tidak memungkinkan lagi memberikan kesaksian. Apabila saksi administratif ini dapat diterima sebagai bagian dari rukun saksi maka konsekuensinya jika ditinggalkan atau tertinggal, akad nikah yang dilakukan pun tidak sah.

Berdasarkan gambaran yang dikemukakan ada dua opsi yang ditawarkan pada pencatatan akad nikah yaitu sebagai syarat sahnya akad nikah atau sebagai bagian dari rukun saksi yaitu sebagai saksi administratif. Pencatatan akad nikah tampaknya layak untuk ditempatkan di bagian mana pun di antara dua opsi dan layak pula menjadi bagian hukum Islam (fikih) yang kedudukannya sama dengan syarat-syarat atau rukun-rukun akad nikah yang menjadi hukum Islam (fikih) pula sejak dahulu. Dalam hal ini setidaknya pencatatan akad nikah dapat menjadi hukum Islam yang sesuai dengan kondisi umat muslim Indonesia sehingga pencatatan akad ini pun disebut juga sebagai fikih Indonesia yang diharapkan dapat menjadi rujukan (mazhab) masyarakat Islam Indonesia. ●

BAB 6
PENUTUP

Berdasarkan hasil kajian yang telah dilakukan dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan *shāri'* di setiap hukum yang ditetapkan-Nya" atau "tujuan dan rahasia-rahasia hukum yang ditetapkan *shāri'*". *Maqāṣid al-sharī'ah* juga diartikan "makna-makna, tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh *shāri'* dalam penetapan hukum atau rahasia-rahasia yang melatarbelakangi terbentuknya hukum-hukum itu".

Maqāṣid al-sharī'ah sebenarnya telah ada pada masa Rasulullah pun sudah ada walaupun dalam bentuk embrio. Ilmu ini semakin tampak ketika berada di tangan al-Imām al-Shāṭibī (w. 790 H). Dalam kitab *al-Muwāfaqāt* ia membahas *maqāṣid al-sharī'ah* secara rinci dan dalam bab tersendiri baik terkait dengan pendapat-pendapat ulama sebelumnya atau pun hasil dari pemahamannya sendiri terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*. *Maqāṣid al-sharī'ah* mengalami kevakuman sampai akhirnya muncul Ibn 'Ashūr yang menguatkan kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* dan berupaya menjadikannya sebagai ilmu yang mandiri atau melepaskan diri dari *uṣūl al-fiqh* karena persoalan-persoalan kekinian lebih relevan dikaji dengan *maqāṣid al-sharī'ah.*

Maqāṣid al-sharī'ah terbagi kepada dua macam yaitu *maqāṣid al-Shāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf*. Dilihat dari kebutuhan dan pengaruhnya terhadap hukum maka *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi kepada tiga yaitu kebutuhan *al-ḍarurīyah*, kebutuhan *al-ḥājīyah* dan kebutuhan *al-taḥsinīyah*. Dilihat dari cakupan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi kepada tiga yaitu *maqāṣid al-'āmmah*, *maqāṣid al-khāṣṣah* dan *maqāṣid al-juz'īyah*. Dilihat dari kekuatannya, *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi kepada tiga yaitu *al-maqāṣid al-qaṭ'īyah*, *al-maqāṣid al-ẓannīyah* dan *al-maqāṣid al-wahmīyah*.

Apapun pembagian *maqāṣid al-sharī'ah*, yang jelas ada lima hal pokok yang disebut lima unsur atau disebut *uṣūl al-khamsah* yang mesti dipelihara. Kelima unsur (*uṣūl al-khamsah*) pokok itu adalah setiap tindakan yang dilakukan mesti dalam rangka memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Karena pentingya *maqāṣid al-sharī'ah* maka ada beberapa cara yang digunakan untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah.* Cara-cara tersebut adalah dilakukan dengan *istiqrā*', menggali motif ('*illah*) pada suatu perintah atau larangan. Menggali motif ini dirinci lagi dapat dilkaukan dengan cara *al-ijmā*', menggunakan nas al-Qur'an atau Hadis untuk mencari '*illah* baik yang *manṣūṣah* apapun yang *mustanbaṭah* (diteliti dan digali), melalui *al-īmā*', *al-munāsabah*, *al-sibru wa al-taqsīm*, *taḥqīq al-manāṭ*, *al-shibh*, *al-dawrān* dan *al-ṭard*. Cara lainnya untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* adalah dengan cara mempelajari perintah dan larangan yang *al-Ibtidā'ī* dan *al-Taṣrīḥī*, mempelajari keinginan (*irādah*) hukum itu sendiri, mengkaji lafal-lafal bermakna kemaslahatan dan kemudaratan.

Jelasnya dengan mempelajari *maqāṣid al-sharī'ah* manfaat yang diperoleh sangat banyak. Ia dapat menjadi lampu dalam memahami hukum-hukum syarak dan dapat menafsirkan nas dengan tepat dan benar. *Maqāṣid al-sharī'ah* dapat membantu para ahli baik mujtahid, hakim, ulama (*faqīh*) untuk melakukan *tarjīḥ* (mencari yang terkuat) ketika terja-

dinya kontradiksi antar dalil-dalil baik yang *juz'īyah* (parsial) atau *kulīyah* (keseluruhan) dalam kehidupan masyarakat. Dengan *tarjīḥ* atau bahkan akhirnya kontradiksi itu dikompromikan (*al-tawfīq*), yang jelas melalui *maqāṣid al-sharī'ah* dapat menetapkan hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat.

Dalam *uṣūl al-fiqh* kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan bagian dari ilmu *uṣūl al-fiqh*. Namun persoalannya ia rupanya hanya sebagai pendukung kajian dari metode-metode *uṣūl al-fiqh* untuk mengkaji hikmah hukum sebagai keberlanjutan logika '*illah* hukum.

Mendapat perlakuan yang terus menerus seperti itu membuat *maqāṣid al-sharī'ah* bereaksi dan ingin memisahkan diri dari *uṣūl al-fiqh*. Alasan *maqāṣid al-sharī'ah* ini karena *maqāṣid al-sharī'ah* kurang diberikan peranan oleh *uṣūl al-fiqh* yang berakibat peran *maqāṣid al-sharī'ah* kurang dapat dipahami dengan baik, sementara ia sangat berpotensi untuk lebih berkreativitas secara sejati dan mandiri untuk mencapai kemaslahatan universal. Di sisi lain, *uṣūl al-fiqh* juga sebagai alat dan hasil ijtihad yang dapat berubah dan diubah. Apalagi dengan tekstualitas *uṣūl al-fiqh* yang terlihat terlampau terikat dengan kaidah kebahasaan, terpola dalam berpikir *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, maka membuat *maqāṣid al-sharī'ah* lebih termotivasi untuk independensi diri dengan kepercayaan penuh sebagai metode progresif.

Dengan mempertimbangkan tentang hubungan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan metode *uṣūl al-fiqh* yang saling bersinergi dengan prinsip kemaslahatan dan mengingat pula kehadiran *maqāṣid al-sharī'ah* di setiap penetapan hukum Islam juga adanya saling ketergantungan antara kajian kebahasaan dan *maqāṣid al-sharī'ah*, maka dipandang penting menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode dalam penetapan hukum Islam. Langkah-langkah yang dilakukan adalah diawali dari penelusuran pendapat ulama (metode *qawlī*), kemudian melakukan riset induktif terhadap nas, melakukan penggalian *'illah* dan hikmah hukum, membuat kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* bersinergi, memperluas cakupan *uṣūl al-khamsah*

disertai pula dengan kajian metode *al-ma'nawīyah*. Selanjutnya menentukan kemaslahatan yang paling kuat untuk dikategorikan sebagai kemaslahatan *al-ḍarūrīyah*. Kajian pun ditutup dengan *qawā'id al-fiqhiyah* yang diakhiri dengan pernyataan status hukum suatu persoalan. ●

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Muhammad Amin. "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Negara dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)", *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember, 2012.

_____, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46 No. 11, Juli-Desember 2012.

Ahdal (al), Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Bārī. *al-Kawākib al-Durrīyah*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfī-yah, 1990.

Aḥmad, al-Ṭayyib al-Sanūsī. *al-Istiqrā' wa Atharuhu fī al-Qawā'id al-Uṣūlīyah wa al-Fiqhīyah*. Riyāḍ: Dār al-Tadmurīyah, 2008.

'Ālim (al), Yūsuf ḥāmid. *al-Maqāṣid al-'Āmmah li Sharī'at al-Islāmīyah*. Riyāḍ: al-Dār al-'Ālamīyah li Kitāb al-Islāmī, 1994.

Amidī (al), Sayf al-Dīn Abī al-ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muhammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid II. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1996.

_____ *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl: Mukhtaṣar al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Amirin, Tatang M. *Pokok-Pokok Teori Sistem*. Jakarta: Rajawali, 1992.

‘Ashūr, Muḥammad al-ṭāhir ibn. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyah*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2001.

Ashqar (al), ‘Umar Sulaymān. *al-Madkhal ilā al-ṣarī’ah wa al-Fiqh al-Islāmī*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2005.

‘Aṭīyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥwa Taf’īl Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.

Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2008.

‘Aqīl, Bahā’ al-Dīn ‘Abdullāh ibn. *Sharḥ ibn ‘Aqīl*. Vol 1 – IV. Kairo: Dār al-Turāth, 1980.

Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Badawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad. *Maqāṣid al-Sharī‘ah ‘ind ibn Taymīyah*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2000.

Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford, 2003.

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari’ah menurut al-Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Ba’lī (al), Abū ḥasan al-ḥanbalī. *al-Qawā’id wa al-Fawā’id al-Uṣūlīyah wamā Yata’allaq bihā min al-Aḥkām al-Far’īyah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, 2001.

Bannānī (al). *ḥāshiyah al-’Allāmah al-Bannānī ‘alā Sharḥ al-Jalāl Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī ‘alā Matn Jam’ al-Jawāmi’*. Vol. II. Indonesia-Semarang: ṭaha Putra, t.th.

Bardīsī (al), Muḥmmad Zakariyā. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Thaqafah, t.th.

Bayyah, ‘Abdullāh ibn. ‘*Alāqat Maqāṣid al-Sharī‘ah bi Uṣūl al-Fiqh*. London: Markaz Dirāsat Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah, 2006.

Bukhārī, Muḥammad Sa’īd Muḥammad ḥasan. “al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Tashrī’ al-Awrād wa al-Adhkār”. *Majallah Jāmi’ah Umm al-Qurā*. Vol. 19, No. 42. Ramaḍān 1428.

Burnū (al), Muḥammad ṣidqī ibn Aḥmad. *al-Wajīz fī Īḍāḥ Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kullīyah*. Riyāḍ: Mu'assasah al-Risālah, 1982.

Būṭī (a), Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2001.

Ḍayf, Shawqī. et al. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2004.

Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.

Dimashq (al), Muḥammad Amīn Suwayd. *Tashīl al-Ḥuṣūl 'Alā Qawā'id al-Uṣūl*. ed. Muṣṭafā Sa'īd al-Khin. Damaskus: Dār al-Qalam, 1991.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1997.

Ghazālī (al), Abū ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000.

_______ *Tahāfut al-Falāsifah*. tt: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Ḥabīb, Muḥammad Bakr Ismā'īl. *Maqāṣid al-Sharī'ah Ta'ṣīlan wa Taf'īlan*. Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, t.th.

Ḥanbalī (al), Maḥfūẓ ibn Aḥmad ibn al-ḥasan Abū al-Khaṭṭāb al-Kalwadhānī. *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. I-IV. Jeddah: Dār al-Madanī, 1985.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh I*. Logos: Jakarta, 1996.

ḥasan (al), Khalīfah Bābikr. *Falsafah Maqāṣid al-Tashrī' fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Hasan, Noorhaidi. (ed). *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.

Ḥasanī (al), Ismā'īl. *Naẓariyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-ṭāhir ibn 'Āshūr*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.

Hasballāh, ‘Alī. *Uṣūl al-Tashrī’ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-’Arabī, 1997.

Hāshimī (al), Aḥmad. *al-Qawā’id al-Asāsīyah al-Lughah al-’Arabīyah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, t.th.

Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa’īd ibn. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Vol. I-VIII. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th.

Helim, Abdul. “Legislasi Syariat sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif”. *PRO-FETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8, No. 1. Januari 2006.

_____ “Penerapan Electronic Government di Indonesia (KTP Online dalam Perspektif Kaidah-Kaidah Ushul Fiqh”. *Tesis*. Surakarta-Solo: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2008.

_____ *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah*. Yogyakarta: K-Media, 2017.

_____ *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami, Cerai di Luar Pengadilan dan Nikah di Masa Idah*. Malang: Intelegensi Media, 2018.

Hilmy, Masdar. *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.

Ḥirzillāh, ‘Abd al-Qādir ibn. *al-Madkhal ilā ‘Ilm Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2005.

Ḥusayn, Muḥammad. *al-Tanẓīr al-Maqāṣidī ‘ind al-Imām Muḥammad ṭāhir ibn ‘Ashū*r. Jazā’ir: Wuzārat al-Ta’līm al-’A<lī wa al-Baḥath al-’Ilm, 2003.

Ismā’īl, Muḥammad Bakr. *al-Qawā’id al-Fiqhīyah baina al-Aṣālah wa al-Tawjīh*. t.t: Dār al-Manār, 1997.

Jawzīyah (al), Ibn al-Qayyim. *I’lām al-Muwaqqi’īn an Rabb al-’Ālamīn*. Vol. I. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.

Jayzānī (al), Ḥusayn ibn H>}asan. *Ma’ālim Uṣūl al-Fiqh ‘inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Juwayzī, 1996.

Jazā’irī (al), Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Majīd Jum’at. *al-Qawā’id al-Fiqhīyah al-Mustakhrajah min Kitāb I’lām al-Muwaqqi’īn li ‘Allāmah Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah*. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, t.th.

Jum’ah, ‘Imād ‘Alī. *al-Qawā’id al-Fiqhīyah al-Muyassarah*. t.t: Silsilah al-’Ulūm al-Islāmīyah al-Muyassarah, 2006.

Kaylānī (al), ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm. *Qawā’id al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām al-Shāṭibī ‘Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Khādimī (al), Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujīya-tuhu ḍawābiṭuhu Majālātuhu*. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1998.

______.*’Ilm al-Maqāṣid al-Shar’īyah*. Riyāḍ: Maktabat al-’Abikān, 2001.

Khallāf, ‘Abd. al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. XII. Kairo: Dār al-Qa-lam, 1978.

Liḥsāsanah, Aḥsan. *Fiqh al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī*. Mesir: Dār al-Salām, 2008.

Mahalli, A. Mudjab. *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Alquran*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Mallāḥ, Ḥusayn Muḥammad. *al-Fatwā: Nash’atuhā wa Taṭawwuruhā – Uṣūluhā wa Taṭbīqātuhā*. Vol. II. Beirut: al-Maktabah al-’Aṣriyah, 2001.

Mālik, Abū ‘Abdullāh Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn. *Matn Alfīyah ibn Mālik*. Kuwait: Dār al-’Arūbah, 2006.

Manẓūr, Ibn. *Lisān al-’Arab*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.

Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP RMI dan Dina-mika Press, 1997.

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-’Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī‘ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Muḥammad, ‘Adnān. *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*. t.t.: Dār ibn al-Jawzī, 1424.

Muḥammad, ‘Alī Jum’ah. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa ‘Alaqatuhū bi al-Falsa-fah al-Islāmiyah*. Kairo: al-Ma’had al-’Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.

Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Nadwī (al), ‘Alī Aḥmad. *al-Qawā’id al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā Nash’atuhā Taṭawwuruhā Dirāsat Mu’allafātihā Adillatuhā Muhimmatuhā Taṭbīqātuhā*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Najjār (al), ‘Abd al-Majīd. *Maqāṣid al-Sharī‘ah bi Ab’ād al-Jadīd*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.

Namlah, ‘Abd al-Karīm ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Itḥāf Dhawī al-Baṣā’ir Sharḥ Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*. Jilid IV. Riyāḍ: Dār al-’A<ṣimah, 1996.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.

Philips, Abu Ameenah Bilall. *Asal-Usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*. Terj. M. Fauzi Arifin. Bandung: Musamedia, 2005.

Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’īyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.

Qudāmah, ‘Abd al-Lāh ibn Aḥmad ibn. *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir fī Uṣūl al-Fiqh ‘alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn ḥanbal*. Vol. I. Beirut-Lebanon: Mu’assasat al-Rayyān, 1998.

Qurāfī (al), Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *al-’Iqd al-Manẓūm fī al-Khuṣūṣ wa al-’Umūm*, Vol. I-II (t.t: Dār al-Kutubī, 1999.

_____ *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī Ikhtiṣār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl*. Beirut-Lebanon: Dāral-Fikr, 2004.

Raysūnī (al), Aḥmad. *Naẓariyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Shāṭibī*. Herndon-Virginia: al-Ma’had al-’ Ālamī li Fikr al-Islāmī, 1995.

______ *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā’iduh wa Fawā’iduh*. Rabāṭ: al-Dār al-Bayḍā’, 1999.

______ *al-Baḥth fī al-Maqāṣid al-Sarī’ah: Nash’atuhu wa Taṭawwuruhu wa Mustaqbilihu*. London: Mu’assasat al-Furqān li Turāth al-Islāmī, 2005.

Rāzī (al), Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Husayn. *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Vol. V. Damaskus-Suriah: Mu’assasat al-Risālah, t.th.

Sadlān (al), ṣāliḥ ibn Ghānim. *al-Qawā’id al-Fiqhīyah al-Kubrā wa mā Tafarra’a ‘anhā*. Riyāḍ: Dār Balansiyah, 1417.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’ān Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

Salahuddin, Muhammad. *“Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanitis: Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang Maqāṣid al-Sharī‘ah”. Ulumuna*. Vol. 16, No. 1. Juni, 2012.

Salām (al), ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd. *Qawā’id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Jilid II. Beirut- Lebanon: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, 1999.

Ṣāliḥ, Muḥammad Adīb. *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*. Vol. I. Beirut-Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1993.

Sarkhisī (al), Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl. *Uṣūl al-Sarkhisī*. Vol. I-II. Beirut: Lebanon: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, 1993.

Ṣāwī (al), Ṣalāḥ. *al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Masīrat al-’Amal al-Islāmī al-Mu’āṣir*. Amerika: Akādimīyat al-Sharī‘ah bi Amrīkā, 2009.

Shāfi’ī (al),Muḥammad ibn Idrīs. *al-Risālah*. Kairo: Dār al-Turāth, 1979.

Shāfi’ī (al), Badar al-Dīn ibn ‘Abdullāh al-Zarkashī. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. I-VI. Kuwait: Dār al-ṣafwah, 1992.

Shāfi’ī (al), Ibn Firkāh. *Sharḥ al-Waraqāt li Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī*. t.t: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, t.th.

Sharfī (al), ‘Abd al-Majīd al-Sawsūh. *al-Ijtihād al-Jamā’ī fī al-Tashrī’ al-Islāmī*. Qatar: Wuzārat al-Awqāf li al-Shu’ūn al-Islāmiyah, 1998.

Sharī‘ah (al), ‘Ubaydillāh ibn Mas’ūd al-Bukhārī Ṣadr. *Tanqīḥ al-Uṣūl*. Vol. II. Makkah: Maktabat al-Bāz, t.th.

Shāṭibī (al),Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid I, Vol II (al-Mamlakah al-’Arabīyah al-Su’ūdīyah: Wuzārat al-Shu’ūn al-Islāmīyah wa al-Awqāf wa al-Da’wah wa al-Irshād, t.th.

_____. *al-I'tiṣām*. Vol II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988.

Shawkānī (al), Muḥamad ibn 'Alī. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2000.

Shibīr, Muḥammad 'Uthmān. *al-Qawā'id al-Kullīyah wa al-ḍawābiṭ al-Fiqhīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Yordania: Dār al-Nafā'is, 2006.

Shiddieqy (ash), Hasbi Ash. *Pengantar Hukum Islam*, Vol. I. Bandung: Bulan Bintang, 1975.

______ *Pengantar Hukum Islam*, Vol. II. Bandung: Bulan Bintang, 1985.

______ *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Sjadzali, Munawir. "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam *Kon-tekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjazali, MA*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

______ *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Subkī (al), Tāj al-Dīn. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. Vol 1. Lebanon: Dār al-Qutb al-'Ilmiyah, 1991.

Subkī (al), Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Suyuṭī (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. Bei-rut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos, 1997.

Syukur, Asywadie. *Pengantar Ilmu Fikih dan Ushul Fikih*. Surabaya: Bi-na Ilmu, 1990.

______ *Mode Ijtihad Masa Dulu dan Masa Kini*. Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 1992.

TIM Pentashihan Mushaf al-Qur'an. *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqā-ṣidusy-Syrī'ah: Memahami Tujuan Utama Syariah*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2013.

‘Ubaydī (al), ḥammādi. *al-Shāṭibī wa Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Beirut: Dār Qutaybah,1996.

‘Umar, ‘Umar ibn ṣāliḥ ibn. *Maqaṣid al-Sharī‘ah ‘inda al-Imām al-’Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām*. Yordani: Dār al-Nafā’is, 2003.

‘Umarī (al), Nādiah Sharīf. *al-Ijtihād fī al-Islām: Uṣūluhū, Aḥkāmuhū, Āfātuhū*. Beirut-Lebanon: Mu’assasah al-Risālah, 2001.

Wāḥidī (al), Abūḥasan ‘Alī. *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*. Riyāḍ:Dār al-Maymān, 2005.

Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Wā’lī (al), Muḥammad ibn ḥamūd. *al-Qawā’id al-Fiqhīyah: Tārīkhuhā wa Atharuhā fī al-Fiqh*. Madīnah al-Munawwarah: al-Raḥāb, 1987.

Wāṣil, Naṣr Farīd Muḥammad. *al-Madkhal al-Wasīṭ Lidirāsat al-Sharī‘ah al-Islamīyah wa al-Fiqh wa al-Tashrī’*. Mesir: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, t.th.

Winardi. *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisa Sistem*. Jakarta: Karya Nusantara, 1980.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: Al-Ma’arif, 1993.

Yūbī (al), Muḥammad Sa’ad ibn Aḥmad ibn Mas’ūd. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa ‘Alāqatuhā bi Adillat al-Shar’īyah*. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Zibarī (al), Amīr Sa’īd. *Mabāhith fī Aḥkām al-Fatwā*. Beirut-Lebanon: Dār Ibn Hazm, 1995.

Zahrah, Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr, t.th.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zarkashī (al), Badar al-Dīn ibn Muḥammad ibn Bahādur al-Shafi'ī. *al-Manthūr fī al-Qawā'id*. Vol 1. Kuwait: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1982.

Zarqā (al), Muṣṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhy al-'Ām*. Vol. I. Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.

Zaydān, 'Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-*Fiqh. Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 1998.

Zuḥaylī (al), Wahbah. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Suriah, 1999.

______*Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I dan II. Damaskus-Suriah: Dār al-Fikr, 2001.

Zuḥaylī (al), Muḥammad. *Mawsū'ah Qaḍāyā Islāmīyyah Mu'āṣarah: Maqāṣid al-Sharī'ah*. Vol. V. Damaskus: Dār Maktabī, 2009. ●

BIODATA PENULIS

Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag bin **Husni** bin **Riduan** bin **Tamim Ali Asad** bin **Busaif** adalah anak pertama dari pasangan Husni dan Tasminah. Ia dilahirkan pada hari Rabu tanggal 13 April 1977 M bertepatan pada tanggal 24 Rabi'ul Akhir 1397 H di Desa Magantis yang kini menjadi salah satu daerah di Kabupaten Barito Timur Kalimantan Tengah. Di Desa kelahirannya ini ia memulai Pendidikan Dasar dan aktif mengikuti Pendidikan Diniyah di sore hari sampai malam hari. Setamat Pendidikan Dasar pada tahun 1990, ia melanjutkan pendidikan agama ke Pondok Pesantren Al-Falah Banjar Baru Kalimantan Selatan. Namun karena berbagai faktor termasuk masalah ekonomi, ia hanya menempuh pendidikan di lembaga ini selama 4 tahun dan kemudian kembali ke desanya. Pada tahun 1994 ia mengikuti ujian persamaan tingkat Madrasah Tsanawiyah. Setelah itu sejak tahun 1994 itu pula sampai tahun 1997 di siang harinya ia sekolah di bidang kejuruan setingkat sekolah umum, sementara pada pagi harinya ia bekerja membantu orang tua dan pada malam harinya atau di waktu-waktu tertentu ia belajar agama dari rumah ke rumah Guru termasuk belajar karya-karya ulama klasik. Setelah menyelesaikan pendidikan tersebut ia berangkat ke ibu kota Kalimantan Tengah dan sambil bekerja serabutan yang penting

halal ia mulai berkenalan dengan dunia kampus. Pada tahun 2001 ia dapat menyelesaikan pendidikan Strata Satu (S1) Ahwal al-Syakhshiyah di STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah. Kemudian pada tahun 2006 ia terdaftar sebagai mahasiswa Strata Dua (S2) di Univ. Muh. Surakarta dengan konsentrasi fiqh/ushul fiqh, dan pada akhir tahun 2008 ia dapat menyelesaikan pendidikannya di Kampus ini. Pada tahun 2014 ia kembali melanjutkan pendidikan ke Strata Tiga (S3) di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya Program Studi Dirasah Islamiyah konsentrasi Fiqh/Ushul Fiqh. Di awal tahun 2017 ia dapat menyelesaikan pendidikan tersebut dengan judul Disertasi "Pemikiran Hukum Ulama Banjar terhadap Hukum Perkawinan Islam".

Karya ilmiah yang dihasilkan berupa buku disamping yang ada di tangan pembaca ini adalah:

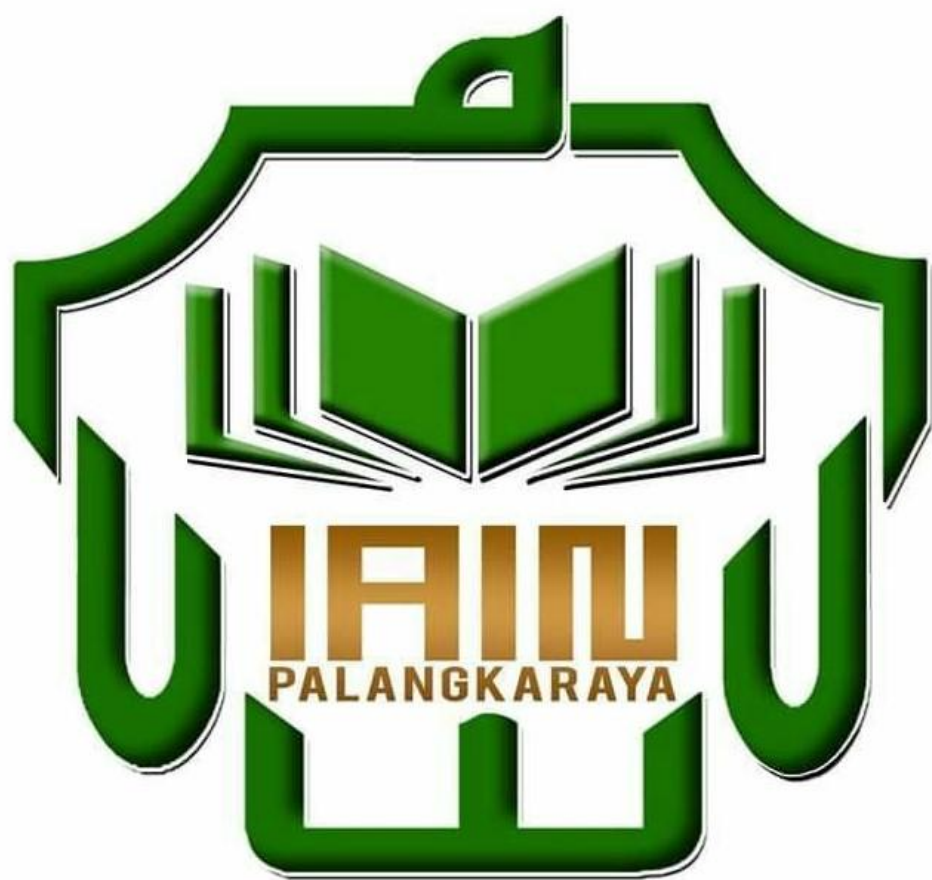
1. *Konsep Kesaksian: Hukum Acara Perdata di Peradilan Agama, Malang: Setara Press, 2015.*
2. *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah, Yogyakarta: K-Media, 2017.*
3. *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami, Cerai di Luar Pengadilan dan Nikah di Masa Idah, Malang: Intelegensia Media, 2018 dan buku yang ada di tangan pembaca ini.*

Karya-karya berbentuk artikel yang diterbitkan di beberapa jurnal adalah:

1. *Bagian Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan dalam Kewarisan Islam menurut Pandangan Munawir Sjadzali (2005).*
2. *Otoritas Mashlahah dalam membangun Fikih Dinamis (2006).*
3. *Memposisikan Kembali Syar'u man Qablana Sebagai Istinbāth Hukum Islam (2006).*
4. *Legislasi Syari'at sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif (2007).*
5. *Fiqh Elektronik: KTP Online Sebuah Tawaran (2008).*

6. *Paradigma Fikih Aspiratif: Demonstrasi dalam Nalar Dzari'ah (2009).*
7. *Fikih Good Governance (Electronic Government Dalam Nalar Mashlahat) (2009).*
8. *Realitas Akad Nikah Ulang dalam Timbangan Nalar Ushul Fikih (2010).*
9. *Bersanding dalam Resepsi Perkawinan: Refleksi atas Pandangan dan Perilaku Hukum di Kota Palangka Raya (2011).*
10. *Membaca kembali 'Illah Doktrin Idah dalam Perspektif Ushul Fiqh (2012).*
11. *Poligami Perspektif Ulama Banjar (2017).*

Di samping menulis dan melaksanakan tugas mengajar di IAIN Palangka Raya yang dimulai sejak tahun 2003 sampai sekarang, di beberapa kesempatan ia diminta untuk mengisi acara seminar seputar hukum Islam di beberapa instansi. Di masyarakat ia juga aktif memberikan materi pada pengajian-pengajian keagamaan dan termasuk pula pada waktu-waktu yang dibutuhkan atau di hari-hari besar Islam, ia sering diminta untuk memberikan ceramah agama. Dalam kegiatan tahunan, ia termasuk salah seorang juri di salah satu cabang lomba *Musābaqah Tilāwatil Qur'ān* (MTQ) Tingkat Kota dan Provinsi Kalimantan Tengah. Ia juga aktif mengabdikan diri di organisasi keagamaan untuk ikut berkiprah dalam memperjuangkan Islam yang *tawassuṭ* + *i'tidāl* (moderat), *tasāmuḥ* (toleran), *tawāzun* (seimbang) dan *amr ma'rūf nahy munkar*. Alamat email penulis (helim1377@gmail.com) dan Nomor Kontak 081349150759. ●

PIMPINAN WILAYAH
PROVINSI
PW ISNU
KALIMANTAN TENGAH
IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA

Sebuah kekeliruan yang cukup mendasar jika *maqāṣid al-sharī'ah* dipahami hanya sebagai bagian dari kajian agama terlebih lagi hanya sebagai bagian dari kajian hukum Islam. *Maqāṣid al-sharī'ah* lebih dari itu. Di samping berkedudukan dan berfungsi sebagai bagian dari filsafat hukum Islam, secara operasional ia juga merupakan metode penetapan hukum Islam, bahkan di beberapa kajian *maqāṣid al-sharī'ah* digunakan sebagai salah satu alat analisis dalam penelitian yang digunakan untuk menyorot suatu persoalan. Trend hari ini memang terjadi dalam penelitian-penelitian hukum Islam bahkan juga terjadi di beberapa penelitian dalam ilmu lainnya. Artinya, ia tidak hanya digunakan sebagai metode atau alat dalam bidang agama (hukum Islam) tetapi dalam bidang ilmu sosial, termasuk juga dalam bidang ekonomi, politik dan budaya.

Oleh karena itu, dengan memperhatikan cakupan penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* yang dapat merambah ke berbagai bidang ilmu ini maka penting sekali *maqāṣid al-sharī'ah* dikaji dan dipahami. Apakah penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* baik sebagai metode dalam menetapkan status hukum suatu persoalan dalam hukum Islam atau sebagai alat analisis sudah sejalan dengan eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri dan termasuk juga hubungannya dengan *uṣūl al-fiqh* serta posisinya dalam *uṣūl al-fiqh* kiranya jawaban terhadap permasalahan ini dapat ditemukan dalam buku ini.

Buku ini dapat Dibaca oleh Santri Tingkat Atas, Mahasiswa, Peneliti dan Umum.

Penerbit Pustaka Pelajar
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Faks. (0274) 383083
e-mail:pustakapelajar@yahoo.com
website:pustakapelajar.co.id